

AUFSÄTZE

ZUR

KULTUR- UND SPRACHGESCHICHTE

VORNEHMLICH DES ORIENTS

ERNST KUHN

ZUM 70. GEBURTSTAGE AM 7. FEBRUAR 1916

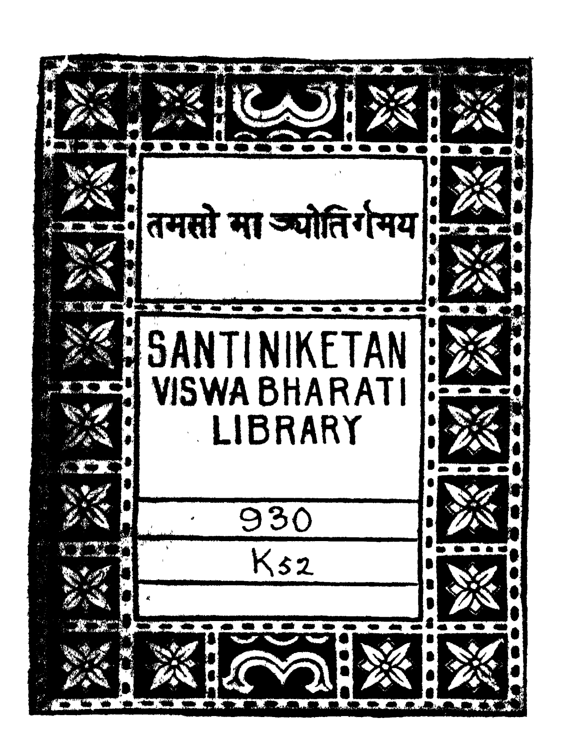
GEWIDMET VON

FREUNDEN UND SCHÜLERN

MÜNCHEN 1916

BRESLAU, VERLAG VON M. & H. MARCUS

1916


तमसो मा ज्योतिर्गमय
SANTINIKETAN
VISWA BHARATI
LIBRARY
930
K52

Hochverehrter, lieber Herr Professor!

Die Überzeugung, daß eine große Anzahl Ihrer Kollegen, Schüler und Freunde den Wunsch hege, Ihnen an Ihrem 70. Geburtstage ein Zeichen der Verehrung zu geben, ließ uns zu dieser Gelegenheit trotz der ernsten, solchen Veranstaltungen wenig günstigen Zeiten eine Festschrift planen, und die raschen und zahlreichen Zusagen auf eine dahin zielende Anfrage haben für das Gelingen dieser Ehrung alsbald die sichere Grundlage geschaffen.

Wenn auch naturgemäß das Ausland in der Ihnen gewidmeten Festgabe nicht durch sehr viele Mitarbeiter vertreten ist, so dürfen Sie doch gewiß aus den vorhandenen Beiträgen den Schluß ziehen, daß die ausgebliebenen nur unter dem Zwange der Verhältnisse fehlen. Denn wie groß der Kreis derer ist, die Sie durch rastlose Anteilnahme an ihren wissenschaftlichen Arbeiten, durch Ihre gesunde Kritik, durch nie versagenden, dem Schatze Ihres reichen und tiefen Wissens entnommenen Rat gefördert, belehrt und ermutigt haben, bezeugt Ihnen die eigene, durch Ihre umfassende Korrespondenz belebte Erinnerung untrüglich.

Aus den Gefühlen der Dankbarkeit und Freundschaft sind die Darbietungen entsprossen, die ein Markstein an Ihrer Lebenswende sein wollen. Umfang und Ausstattung unserer Festschrift mußten eine Beschränkung erfahren; aber unvermindert sind die herzlichen Wünsche, die sie begleiten: mögen Ihnen noch lange Jahre in altgewohnter Frische und Gesundheit beschieden sein!

München und Heidelberg, Ende Januar 1916.

L. Scherman. C. Bezold.

Bei Überreichung der Festschrift zu Ehren Ernst Kuhns beglückwünschen den Jubilar mit verehrungsvollem Gruße

Dr. F. Aichbichler, Stadtpfarrer, Abensberg
A. Attenhofer, cand. phil., Berlin
Dr. Chr. Bartholomae, Prof. a. d. Univ. Heidelberg
Dr. C. H. Becker, Prof. a. d. Univ. Bonn
Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga, Privatdoz. a. d. Univ. Utrecht
Dr. Erich Berneker, Prof. a. d. Univ. München, z. Z. beim Heere
Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. Heidelberg
Dr. A. Bezzenberger, Prof. a. d. Univ. Königsberg
Dr. Fr. W. Freiherr v. Bissing, Prof. a. d. Univ. München
Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore
Dr. Franz Boll, Prof. a. d. Univ. Heidelberg
Dr. W. Caland, Prof. a. d. Univ. Utrecht
Dr. C. Cappeller, Prof. a. d. Univ. Jena
Dr. Jarl Charpentier, Privatdoz. a. d. Univ. Uppsala
Dr. A. Conrady, Prof. a. d. Univ. Leipzig
Dr. Otto Crusius, Präsident d. K. B. Akademie der Wissensch. und Prof. a. d. Univ. München
Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel
Dr. A. Dirr, Kustos am K. Ethnographischen Museum, München
Dr. Julius Dutoit, Gymnasialprof., München
Dr. Karl Dyroff, Prof. a. d. Univ. München, z. Z. als Hauptmann beim Heere
Dr. Sebastian Euringer, Prof. am Lyzeum, Dillingen
Dr. Richard Fick, Oberbibliothekar a. d. K. Bibliothek, Berlin, z. Z. als Hauptmann beim Heere
Prof. Dr. Willy Foy, Direktor des Museums f. Völkerkunde, Cöln
Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg
Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen

Hermann Geiger, Ehrenkanonikus des Kollegiatstifts z. hl. Kajetan, München
Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen
Dr. Helmuth v. Glasenapp, Berlin
Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. Budapest
Dr. Emil Gratzl, Bibliothekar a. d. K. Hof- und Staatsbibl., München
Prof. Dr. Albert Grünwedel, Direktor am K. Museum f. Völkerkunde, Berlin
cand. theol. Friedrich Heiler, München, z. Z. beim Heere
cand. phil. Heinz Heintze, München
Dr. August Heisenberg, Prof. a. d. Univ. München, z. Z. als Hauptmann beim Heere
Dr. Joseph Hell, Prof. a. d. Univ. Erlangen
Dr. Gustav Herbig, Prof. a. d. Univ. Rostock
Dr. Johannes Hertel, Gymnasialprof., Döbeln, z. Z. als Unteroff. beim Heere
Dr. Alfred Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. Breslau
Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München
Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, New York
Dr. Hermann Jacobi, Prof. a. d. Univ. Bonn
Dr. Wilhelm Jahn, Privatdoz. a. d. Univ. Zürich
Dr. Morris Jastrow, Prof. a. d. Pennsylvania Univ., Philadelphia
Dr. K. F. Johansson, Prof. a. d. Univ. Uppsala
Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg
Dr. Heinrich Junker, Privatdoz. a. d. Univ. Gießen, z. Z. als Militärdolmetscher beim Heere
Dr. Hendrik Kern, Prof. a. d. Univ. Utrecht
Dr. Ernst Kieckers, Privatdoz. a. d. Univ. München
Wilhelm Kleinschmit v. Lengefeld, Sils-Baselgia, Engadin
Dr. Sten Konow, Prof. am Kolonialinstitut Hamburg
Dr. Berthold Laufer, Curator of Anthropology, Field Museum, Chicago
Prof. Dr. Albert v. Le Coq, Direktorialassistent am K. Museum für Völkerkunde, Berlin
Dr. Friedrich von der Leyen, Prof. a. d. Univ. München
Dr. Evald Lidén, Prof. a. d. Univ. Göteborg
Dr. Bruno Liebich, Prof. a. d. Univ. Heidelberg
Dr. Ernest Lindl, Prof. a. d. Univ. München

Dr. Enno Littmann, Prof. a. d. Univ. Göttingen
Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Berlin
Dr. theol. E. H. Mueller, Guntur (Indien), z. Z. München
Dr. E. Müller-Heß, Prof. a. d. Univ. Bern
Dr. Theodor Nöldeke, Universitätsprof. a. D., Straßburg
Dr. Hanns Oertel, Prof. a. d. Yale Univ., New Haven
Dr. M. Philipp, Bibliothekar a. d. K. Hof- u. Staatsbibl., München
cand. phil. Fritz Rabuschin, München, z. Z. beim Heere
Dr. Georg Reismüller, Kustos a. d. K. Hof- u. Staatsbibl., München
Dr. Lucian Scherman, Direktor des K. Ethnographischen Museums u. Prof. a. d. Univ. München
Frau Christine Scherman, München
Dr. Jos. Schick, Prof. a. d. Univ. München, z. Z. als Oberleutnant beim Heere
P. Prof. Wilhelm Schmidt, St. Gabriel-Mödling b. Wien
Dr. Hans Schnorr v. Carolsfeld, Direktor d. K. Hof- u. Staatsbibl., München
Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien
Dr. Walther Schubring, Bibliothekar a. d. K. Bibliothek, Berlin, z. Z. beim Heere
Dr. Wilhelm Schulze, Prof. a. d. Univ. Berlin
Prof. Dr. Julius Schwab, Bibliothekar a. d. Univ.-Bibl., Freiburg i. B.
Dr. C. F. Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen
Dr. Emil Sieg, Prof. a. d. Univ. Kiel
Dr. Richard Simon, Prof. a. d. Univ. München, z. Z. als Hauptmann beim Heere
Dr. Wilhelm Streitberg, Prof. a. d. Univ. München
Dr. Ludwig Sütterlin, Prof. a. d. Univ. Freiburg i. Br.
Dr. Rudolf Thurneysen, Prof. a. d. Univ. Bonn
Dr. Jacob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Basel
Dr. Ernst Windisch, Prof. a. d. Univ. Leipzig
Dr. Moriz Winternitz, Prof. a. d. Deutschen Univ. Prag
Dr. Georg Wolff, Oberbibliothekar a. d. K. Univ.-Bibl., München
K. G. Zistl, wissenschaftl. Hilfsarbeiter a. d. K. Univ.-Bibl., München, z. Z. beim Heere

Inhaltsverzeichnis

(in alphabetischer Reihe der Verfasser).

Ernst Kuhn.

Zu seinem 70. Geburtstag (7. Februar 1916)[1].

Das äußere Lebensbild des Jubilars kann in wenigen Strichen gezeichnet werden. Sein Vater, Adalbert Kuhn, ein auf dem Gebiete der vergleichenden Sagenforschung führender Gelehrter, war Direktor des Köllnischen Gymnasiums zu Berlin. Nach fünfjährigem Studium an den Universitäten Berlin und Tübingen promovierte Ernst Kuhn in Halle, war darauf dort und in Leipzig als Privatdozent tätig, wurde 1875 als ordentlicher Professor nach Heidelberg berufen, von wo er zwei Jahre später (1877) an die Münchener Hochschule übersiedelte. Hier vertrat er zunächst sowohl die arische Philologie als auch die vergleichende indogermanische Sprachwissenschaft, für welch letztere erst 1909 ein eigenes Ordinariat geschaffen wurde. Der bayerischen Akademie der Wissenschaften gehört er seit 1878 als Mitglied und seit fast einem halben Menschenalter als Sekretär der philologisch-historischen Klasse an.

Viel schwerer ist es, auf beschränktem Raume ein befriedigendes Bild seiner mannigfachen wissenschaftlichen Tätigkeit zu zeichnen. Drei Eigenschaften vor allem verleihen den Kuhnschen Untersuchungen ihr Gepräge. Zunächst die vollständige Durcharbeitung jedes Problems in allen seinen Verzweigungen. Ausgereift, ohne lose Enden, vollständig durchgeführt und sauber abgeschlossen liegt es dann in der Bearbeitung vor. Diese Behandlungsmethode bringt es mit sich, daß er die Gegenstände seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nicht isoliert, sondern in ihren größeren Zusammen-

[1]) Wenig veränderter Abdruck aus den „Münchner Neuesten Nachrichten" 1916, Nr. 68.

hängen behandelt; je tiefer er das Problem durchdringt, desto mehr drängen sich ihm die Fäden und Verbindungen auf, desto mehr ist es ihm um die Darlegung und Aufdeckung der kulturhistorischen Ausstrahlungen des von ihm behandelten Stoffes zu tun. Eine ungewöhnliche Belesenheit gepaart mit einem wunderbaren Gedächtnis ist die notwendige Grundlage einer solchen weitschauenden Methode. Endlich charakterisiert Kuhns Arbeiten eine nüchtern abwägende Kritik, die den festen Boden des Tatsächlichen nicht zugunsten verlockender Hypothesen verliert, ein gesunder Sinn für das Reale, eine Abneigung gegen gegenstandlose Spekulation. So sind alle Aufsätze Kuhns Muster einer kurzen, auf alles Unwesentliche bewußt verzichtenden, auf breiter Basis aufgebauten und kondensierten Darstellungsweise.

Auf dem Gebiete der Grammatik sind die 1875 veröffentlichten „Beiträge zur Pali-Grammatik“ grundlegend und auch bis jetzt nicht durch ein abschließendes Werk ersetzt. Den Sprachen des alten Ceylon, der Zigeuner und der Hindukuschstämme sind kürzere Betrachtungen gewidmet. Eingehendere Abhandlungen behandeln hinterindische Sprachverhältnisse. Auch hier ist Kuhn nicht bei der Einzeluntersuchung eines Dialektes stehen geblieben, sondern zur Aufdeckung des genetischen Zusammenhanges sprachlicher Familien vorgeschritten, eine Aufgabe, die dann von Wilhelm Schmidt auf Kuhnscher Grundlage in seinen Arbeiten über die sogenannte austrische Sprachgruppe weiter ausgearbeitet worden ist.

Für Kuhns kulturhistorische Arbeiten ist programmatisch die Untersuchung über Barlaam und Joasaph, die er allzu bescheiden „eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie“ nennt, während sie in Wahrheit ein ungeheures wissenschaftliches Material zu einer kritischen Gesamtwürdigung zusammenschließt. Hier werden die Beziehungen von buddhistischen und christlichen Legenden sorgfältig herausgeschält, die übrigen orientalischen Versionen geprüft und die Herübernahme des verschiedenartigen Lehngutes in die abendländische christliche Literatur nachgewiesen. Ähnliches bringen dann auch die Aufsätze „Über eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande“ und „Buddhistisches in den apokryphen Evangelien“. Ein Vorbild kurzgefaßter, anregender Darstellung ist Kuhns Rektoratsrede (1903) über den Einfluß des arischen Indiens auf die Nachbarländer im Süden und Osten, worin

die Wege, die die indische Kultur in ihrer Ausbreitung über Asien genommen, und ihr durchdringender Einfluß mit besonderer Berücksichtigung des buddhistischen Einschlages klar erörtert werden. Die „Ermahnung an die Studierenden“, in die die Rede ausklingt, mag heute manche taube Ohren finden, hat aber an Wahrheit nichts verloren.

Das Bild von Kuhns wissenschaftlicher Tätigkeit wäre unvollständig, wenn es sich nur auf seine Publikationen beschränkte. Kuhns erstaunliche Vielseitigkeit und ausgedehnte Kenntnis der wissenschaftlichen Literatur ist durchaus nicht nur seinen eigenen Arbeiten zugute gekommen. Lebhaft und selbstlos hat er sich an der Leitung der von seinem Vater begründeten Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft (die fast immer als „Kuhns Zeitschrift“ zitiert wird) wie an bibliographischen Unternehmungen, ganz besonders der groß angelegten „Orientalischen Bibliographie“ beteiligt. Es ist das Los des Bibliographen, daß er, auf Dank verzichtend, seine Arbeit selbstlos für andere verrichtet: wo er fördert, wird seine Hilfe wie Luft und Licht genossen, nur wo er versagt, erinnert man sich seiner. In den Jahresbänden der Orientalischen Bibliographie ist seit 1892 eine gewaltige Arbeit niedergelegt, die Kuhn für andere getan hat. In ähnlicher Weise hat Kuhn als Mitglied akademischer Kommissionen nicht nur auf seinem engeren Forschungsgebiet gewirkt und z. B. zu den Vorarbeiten für die Herausgabe von Wörterbüchern bayerischer Mundarten den ersten Anstoß gegeben. Dazu kommt endlich die vielseitige Anregung und Hilfe, die er stets im Gespräch oder brieflich mit seltener Liebenswürdigkeit den Fachgenossen gewährt hat; viele von ihnen haben sich in dieser Festschrift zusammengefunden, um ihren Gefühlen der Freundschaft und der Dankbarkeit für seine rastlose Anteilnahme an ihren wissenschaftlichen Arbeiten, für seine gesunde Kritik, seine nie versagenden Ratschläge Ausdruck zu verleihen.

Hanns Oertel,
Yale University, New Haven, Conn., z. Z. München.

Bibliographie der Schriften Ernst Kuhns.

Von

Karl G. Zistl (München).

Die Anordnung bei Abschnitt I und III ist chronologisch; bei Zeitschriftenartikeln gilt als Erscheinungsjahr das Jahr des Bandtitels. Bei Abschnitt II ist die Anordnung alphabetisch nach den rezensierten Autoren. Die Abkürzungen entsprechen den in der Orientalischen Bibliographie üblichen.

I. Eigene Schriften.

1869 Kaccāyanappakaraṇae specimen. Halle (Berlin, Dr. v. A. W. Schade). 34 p., 1 Bl. (Doktordissertation.)
Rez. *Th. Benfey*, GGA 1869, p. 1517—20.

1871 Kaccāyanappakaraṇae specimen alterum i. e. Kaccāyanae Nāmakappa. Halle. Waisenhaus. XIV, 34 p. (Habilitationsschrift.)
Rez. *A. Weber*, ZDMG **25**, p. 511f. (abgedruckt in Webers Indischen Streifen **3**, p. 83f.)

1872 Suffix *-ιγγή*: KZ **20**, p. 80.

1875 Beiträge zur Pāli-Grammatik. Berlin, Dümmler. VIII, 120 p.
Rez. *R. Pischel*, Jenaer Literaturzeitung 1875, p. 316f.; *E. Senart*, Rev. cr. d'hist. et de litt. 1875, Nr. 29, p. 33—38; *A. Weber*, LC 1875, p. 1362—65 (abgedruckt in Webers Indischen Streifen **3**, p. 368—73).

1877 Bibliographische Notizen für die Jahre 1875—1877: KZ **23**, p. 602—22.

1878 Aus einem Briefe des Herrn Professor Ernst Kuhn an den Herausgeber: ZDMG **32**, p. 584.
Vgl. ib. p. 768. — Zur Geschichte des Barlaam und Ioasaph.

1879 Über den ältesten arischen Bestandteil des singhalesischen Wortschatzes: Sitzb. Ak. Wiss. M., philos.-philol. und hist. Kl., 1879, II, p. 399—434.

Übs. v. Donald Ferguson unter dem Titel: On the oldest Aryan element of the Sinhalese vocabulary: Indian Antiquary **12** (1883), p. 53—65 (dazu p. 65—70: Notes by the translator).

Miscellen: KZ **24**, p. 99f.

1. Skr. *kubja*. 2. Pāli *apacase*, *apacise*, *apacissase*. 3. Pāli-Wurzel *pum*. 4. Pāli-Ablativ auf -*to* bei Verben des für etwas Haltens, Erkennens usw.

Kuhn, Ernst, und August Müller. Grundsätze für die Neugestaltung des Jahresberichts: Wiss. Jsb. üb. d. Morgenländ. Stud. 1876—77, I, p. IX—XV. — Kuhn, Ernst, und R. Pietschmann. [Jahresbericht:] Allgemeine Arbeiten über alte Geschichte, über Länder- und Völkerkunde, Cultur- und Religionsgeschichte des Morgenlandes: ib. p. 1—20.

[Jahresberichte:] Allgemeine Sprachwissenschaft und vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen: ib. p. 21—31. — Zur vergleichenden Literaturgeschichte: ib. p. 32—35. — Varia zur orientalischen Philologie: ib. p. 36—38. — Hinterindien: ib. p. 63—68. — Tibet: ib. p. 69f. — Vorderindien: ib. p. 86—132. — Alt-Iran: ib. II, p. 1—7.

1881 Miscellen: KZ **25**, p. 327f.

1. Skr. *kumbha* und Zd. *khumba*. 2. Skr. *mleccha* und Pāli *milakkha*. 3. Skr. *kacchura* und *khasa*. 4. Zigeun. *bešava*.

[Jahresberichte:] Hinterindien: Wiss. Jsb. üb. d. Morgenländ. Stud. 1879, p. 21—23. — Vorderindien: ib. p. 37—61. — Alt-Iran: ib. p. 62—68. — Armenien und Kaukasusländer: ib. p. 73f.

1883 [Jahresberichte:] Tibet und Hinterindien: Wiss. Jsb. üb. d. Morgenländ. Studien 1878, p. 108—14. — Vorderindien: ib. p. 156—78. — Iran, Armenien, Kaukasusländer: ib. 1880, p. 44—56. — Tibet und Hinterindien: ib. p. 216—22.

Über Herkunft und Sprache der transgangetischen Völker. Festrede . . . gehalten in der öffentlichen Sitzung der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München am 25. Juli 1881. München, G. Franz in Kommission. 22 p. 4.

Rez. *G. v. d. G*[*abelentz*], LC 1884, p. 249f.; *G. Gerland*, Geogr. Jahrbuch **10**, I, p. 318; *W. Schott*, DL 1884, p. 82f.; *C. de Harlez*,

Le Muséon 3 (1884), p. 661 f.; *W. D. Whitney*, Am. J. of philol. 5, p. 88—93 (abgedruckt im Indian Antiquary 14 [1885], p. 120—23).

1884 Heinrich August Jäschke. (Auf Grund der Aufzeichnungen eines seiner früheren Schüler [Th. Reichelt]): Lbl. f. orient. Philol. 1, p. 245—51.

Siegfried Goldschmidt: ib. 1, p. 379 f.

1885 Herkunft und Sprache der Bewohner Ceylons. Vortrag in der außerordentlichen Sitzung der Münchener anthropologischen Gesellschaft am 2. Mai 1885: Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 16, p. 41—45.

Übs. v. D. Ferguson unter dem Titel: Origin and language of the inhabitants of Ceylon: The Orientalist 2, p. 112—17.

1886 Zur Klarstellung: LC 1886, p. 1340.

Zu K. Verner, Zur Frage der Entdeckung des Palatalgesetzes, ib. p. 1707—10.

Beiträge zu: Volkssagen aus Pommern und Rügen. Gesammelt und herausgegeben von Ulrich Jahn. Stettin, Dannenberg.

Namentlich p. VIII f: Literatur zur Lenorensage.

[Bericht über einen Vortrag von E. Kuhn: „Über die Verwandtschaftsverhältnisse der indischen Dialekte im Hindu-Kush"]: Berichte des VII. intern. Orientalisten-Congresses gehalten in Wien im Jahre 1886, p. 81.

1887 Miscellen: KZ 28, p. 214—16.

1. *'Pö* = Altpers. **Raha*. 2 *Ardabur*. 3. Über Ableitungen von Skr. *upa-ris*

1888 Der Mann im Brunnen, Geschichte eines indischen Gleichnisses: Festgruß an Otto von Böhtlingk (Stuttgart 1888), p. 68—76.

1889 Beiträge zur Sprachenkunde Hinterindiens: Sitzb. Ak. Wiss. M., philos.-philol. und hist. Kl., 1889, I, p. 189—236.

Rez. *G. v. d. G[abelentz]*, LC 1889, p. 859 f.; *G. Gerland*, PM 35 (1889), Lber. p. 188 f.

[Zur Frage über die persischen Verwandtenheiraten]: ZDMG 43, p. 618.

Zu dem ib. p. 308—12 voraufgehenden Artikel von H. Hübschmann, Über die persische Verwandtenheirat.

1890 Zur Würdigung der indischen Lexicographen: KZ **30**, p. 354f.

1890/1903 Nachrichten über die Familie Kuhn. [Heft **1**:] 1549—1889. München, Dr. von F. Straub, 1890 [Nachwort 1897]. [Heft 2:] Biographisch-Literarisches usw. Nachträge bis 1903. ib. 1903. Zusammen 74 p.

Privatdruck, der nur an Familienmitglieder und eine Anzahl öffentlicher Bibliotheken verteilt wurde.

1891 Beiträge zu: Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur (= Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft. Hrsg. von I. von Müller. **9**, 1). [1] München, Beck, 1891. [2] ib. 1897.

S daselbst das Vorwort [1] p. X. [2] p. IX und XIV.

Über die Verbreitung und die älteste Geschichte der slavischen Völker (Vortrag): Beiträge zur Anthropologie und Urgeschichte Bayerns (Verhandlungen der Münchener Anthropologischen Gesellschaft) **9**, p. 14—21.

1892 Miscellen: KZ **31**, p. 323f.

1. Zu Aristophanes' Acharnern 100. 2. Skr. *makuṭa*. 3. Bihārī *puhumī* oder *puhami*.

Zum weisen Akyrios: Byz. Z. **1**, p. 127—30.

Literarhistorische Bemerkungen zu dem p. 107—26 voraufgehenden Artikel von V. Jagić, Der weise Akyrios (Übs. des kirchenslavischen Textes).

1893 Barlaam und Ioasaph. Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie. Herrn Prof. Dr. Rudolf von Roth in Tübingen zum 50jährigen Doktorjubiläum im Auftrage der philosophisch-philologischen Klasse der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften gewidmet: Abh. Ak. Wiss. M., philos.-philol. Kl. **20**, p. 1—88.

Auch separat: München, G. Franz in Kommission, 1893. 88 p. 4. Rez. *E. Hennecke*, Th. Lz. 1895, p. 133—35; *H. Moritz*, Byz. Z. **7**, p. 175—78; *W.*, Cbl. f. Biblw. **11**, p. 419; *Wi*[*ndisch*], LC 1894, p 1105f.; *F. C. Conybeare*, Academy **49**, p. 223f. (vgl. *C de Harlez* ib. p. 242); *M. Gaster*, JRAS 1894, p. 402f.; [*Kittredge*], The Nation (New York) **58** (1894), p. 143; *G. Paris*, Romania **23**, p. 312f.

Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande: Festgruß an Rudolf von Roth (Stuttgart 1893), p. 217—21.

1894 [Bericht über einen Vortrag von E. Kuhn: „Zur Arierfrage"]: Beil. Allg. Ztg. 1894, Nr. 116, p. 7.

[Bericht über einen Vortrag von E. Kuhn: „Die moderne ‚Theosophie' und der Scheintod der indischen Fakire"]: Beil. Allg. Ztg. 1894, Nr. 52, p. 6f.

Die Theosophische Gesellschaft: Münchener Neueste Nachrichten 1894, Nr. 511.

Vgl. Erwiderung von L. Deinhard ib. Nr. 516.

Nachträge zu [L. Einsler,] Mār Eljās, el-Chaḍr und Mār Dschirjis ZDPV **17**, p. 42ff., 65ff.: ZDPV **17**, p. 303.

Neben anderen auch kurze Notiz von E. Kuhn.

1895 Zur byzantinischen Erzählungsliteratur: Byz. Z. **4**, p. 241—49.

Vgl. ib. **5**, p. 163f. und die Mitteilungen O. von Lemms ib. **9**, p. 382—87. — Rez. *G. Paris*, Romania **24**, p. 482; *C. H. Tawney*, As. Qu. Rev., N Ser. **9**, p. 400—402. — Der Gegenstand ist weiter verfolgt in J. Schicks Buch: Das Glückskind mit dem Todesbrief. Orientalische Fassungen (= Corpus Hamleticum **1**, 1. Berlin, Felber, 1912), zu dem Kuhn Beiträge geliefert hat; s. daselbst das Vorwort p. X

Buddhistisches in den apokryphen Evangelien: Gurupūjākaumudī (Leipzig 1895), p. 116—19.

Rez. *E. von Dobschütz*, Th. Lz. 1896, p. 442—46, der sich gegen die Ansichten Kuhns gänzlich ablehnend verhält; ihm schließt sich an O. Bardenhewer, Gesch. d. altchristl. Lit. [2] **1**, p. 533. Vgl. dagegen O. Stählin in W. v. Christs Gesch. d. griech. Lit. [5] **2**, 2, p. 1000 Anm. 4.

Über die Literatur der Himmel- und Höllenfahrten: Actes du 10ème Congrès international des Orientalistes (Genève 1894), 2ème partie, Section 1, p. 89—92.

Johann Severin Vater: Allg. Deutsche Biographie **39**, p. 503—8.

Indische Miscellen: KZ **33**, p. 477—79.

1. Pāli *Lāḷa*. 2. Prākr. *puppha* usw. 3. Pāli *suṇha* usw. 4. Skr. *garuḍa*.

1896 Die Sprache der Singpho oder Ka-khyen: Festschrift für Adolf Bastian zu seinem 70. Geburtstage (Berlin 1896), p. 355—60.

[Der Scheintod der Yogins]: Richard Garbe, Sāṃkhya und Yoga = Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde **3**, Heft 4 (Straßburg 1896), p. 47f.

1897 Kuhn, E., und H. Schnorr von Carolsfeld, Die Transcription fremder Alphabete. Vorschläge zur Lösung

der Frage auf Grund des Genfer „Rapport de la Commission de transcription“ und mit Berücksichtigung von Bibliothekszwecken. Leipzig, Harrassowitz. 15 p.

Rez. *H. Bohatta*, Öst. Lbl. 1897, p. 492f.; *K. Brugmann*, IFAnz. 9, p. 1—4; *O. Grulich*, Cbl. f. Biblw. 14, p. 304—06; *S[ocin]*, LC 1897, p. 779f.; *M. Steinschneider*, DL 1899, p. 575; JRAS 1897, p. 653f; *Ira M. Price*, Am. J. of Sem. langu. and lit. 14, p. 133f.; Bibliographe moderne 1897, Mai; *C. de H[arlez]*, Le Muséon 16, p. 290f.; *V. H[enry]*, Rev. cr. d'hist. et de litt. 1897, p. 518. — Vgl. F. Scerbo, Le nuove proposte di trascrizione: Gi. Soc. As. It. 10, p. 199—205.

[Bericht über einen Vortrag von Martin: „Über psychopathische Zustände bei den Malaien“]: Beil. Allg. Ztg. 1897, Nr. 71, p. 7.

Mit Bemerkungen von E. Kuhn.

1898 Friedrich Heinrich Hugo Windischmann: Allg. Deutsche Biographie 43, p. 418—20.

[Bericht über einen Vortrag von E. Kuhn: „Die indo-arischen Sprachen des Hindukush“]: Beil. Allg. Ztg. 1898, Nr. 156, p. 7.

1899 Bier: KZ 35, p. 313f.

Vgl. E. Schröder, Anz. f. deutsch. Altertum 23, p. 155f. und M. Förster, Arch. f. d. Studium d. neueren Sprachen u. Literaturen 109, p. 324f.

1900 Ein Brief Wilhelm Mannhardt's an Ernst Kuhn: ZVVk 10, p. 214—16.

Mit Vorbemerkung von E. Kuhn.

Der palatale Zischlaut im Kashmīrī: KZ 36, p. 460.

1902 Siamesisch: Marksteine aus der Weltliteratur in Originalschriften hrsg. v. Johs. Baensch-Drugulin. Leipzig (1902), p. 109—12.

Kap. 1 des Dhammapada in siamesischer Schrift mit L. v. Schroeders Übs. und bibliographischen Bemerkungen von Kuhn.

[Friedrich Keinz und Wilhelm Hertz]: Sitzb. Ak. Wiss. M., philos.-philol. und hist. Kl. 1902, p. 74—79.

Bericht über den Stand der Arbeiten an Kuhn und Schermans „Manual of Indo-Aryan bibliography“: Verh. d. 13. Orientalisten-Kongresses (Hamburg 1902), p. 82f.

Vgl. auch Almanach Ak. Wiss. W. 52, p. 215—17. 224.

Die Verwandtschaftsverhältnisse der Hindukush-Dialekte: Album Kern. Opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern (Leiden 1903), p. 221—23.

Vgl. dazu G. Grierson, The Piśāca languages of North-Western India (London 1906), p. IIIf.

Der Einfluß des arischen Indiens auf die Nachbarländer im Süden und Osten. Rede beim Antritt des Rektorats der Ludwig-Maximilians-Universität gehalten am 21. November 1903. München, Dr. v. Wolf und Sohn. 28 p. 4.

1904 [Edmund Hardy]: Sitzb. Ak. Wiss. M., philos.-philol. u. hist. Kl., 1904, p. 528f.

Im Anschluß an den ib. p. 526f. von K. Th. von Heigel gegebenen Bericht über die von Hardy bei der Münchener Akademie errichtete Stiftung.

Das Volk der Kamboja bei Yāska: Avesta, Pahlavi, and Ancient Persian Studies in honour of the late . . . Peshotanji Behramji Sanjana. 1st series (Straßburg and Leipzig 1904), p. 213f.

Vgl. G. A. Grierson und G. K. Nariman, JRAS 1912, p. 255—57.

[Äußerungen über den neuen Jahresbericht der DMG und sein Verhältnis zur OB]: ZDMG 58, p. LIXf.

Bergh van Eysinga, G. A. van den, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Ernst Kuhn. (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. W. Bousset und H. Gunkel. Heft 4.) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1904.

Kuhns Nachwort: p. 102—104. — 2. verm. Aufl. 1909: Kuhns Nachwort: p. 116—18.

1906 Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's: Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern und in deren Auftrag herausgegeben von C. Bezold (Gießen 1906), p. XIII—LI.

Verb. und verm. Sonderabdruck u. d. T. Übersicht . . . ib. 1907. 48 p. Rez. *C. Bezold*, DL 1909, p. 983f.

Johann Kaspar Zeuß zum 100 jährigen Gedächtnis. Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. B. Akademie der Wissenschaften zu München zur Feier ihres 147. Stiftungs-

tages am 14. März 1906. München, G. Franz in Kommission. 30 p. 4.

[Friedrich von Spiegel]: Sitzb. Ak. Wiss. M., philos.-philol. und hist. Kl. 1906, p. 365—68.

Noch einmal St. Hubertus: Beil. Allg. Ztg. 1906, IV, p. 270.
Zu E. Nestle, ib. p. 246 mit Hinweis auf etwaigen buddhistischen Einfluß.

Bessisch: ZDMG 61, p. 759.
Zu dem ib. p. 500f. voraufgehenden Artikel von E. Nestle, Bessisch.

1910 Franz Nikolaus Finck: JGLS, N. Ser. 4, p. 81—83.

1912 Zu den arischen Anschauungen vom Königtum: Festschrift Vilhelm Thomsen zur Vollendung des 70. Lebensjahres dargebracht (Leipzig 1912), p. 214—21.

1914 Übersicht der Schriften von Ernst Windisch: Festschrift Ernst Windisch zum 70. Geburtstag dargebracht (Leipzig 1914), p. 366—80.

Beiträge zu: Richard Garbe, Indien und das Christentum. Tübingen, Mohr, 1914.
S. daselbst das Vorwort p. V.

II. Rezensionen.

Suomalais-ugrilaisen seuran aikakauskirja. Journal de la société finno-ougrienne. 1 (Helsingissä 1886): Lbl. f. or. Philol. 3, p. 33*.

P. Bataillard, Sur les origines des Bohémiens ou Tsiganes. — Les Tsiganes de l'âge du bronze (Paris 1876): LC 1876, p. 1455.

J. Beames, A comparative grammar of the modern Aryan languages of India. Vol. 2 (London 1875): Jenaer Lz. 1876, p. 269f.

J. F. Blumhardt, Catalogue of Bengali printed books in the Library of the British Museum (London 1886): Lbl. f. or. Philol. 3, p. 124*f.

A. Boltz, Das Fremdwort in seiner kulturhistorischen Entstehung und Bedeutung (Berlin 1870): KZ 20, p. 76.

L. Brueyre, Contes populaires de la Grande-Bretagne (Paris 1875): LC 1876, p. 117.

H. Brunnhofer, Über den Ursitz der Indogermanen (Basel 1884): Lbl. f. or. Philol. **3**, p. 33*—35*.

Neuere Literatur über den Buddhismus: Beil. Allg. Ztg. 1897, Nr. 183, p. 7.

R. C. Childers, A dictionary of the Pāli language (London 1875): Jenaer Lz. 1876, p. 412f.

E. B. Cowell, A short introduction to the ordinary Prákṛit of the Sanskṛit dramas (London 1875): LC 1876, p. 442.

G. Curtius, Erläuterungen zu meiner griechischen Schulgrammatik[2] (Prag 1870): KZ **19**, p. 307—09.
Vgl. E. Windisch: ib. **21**, p. 406f.

Ph. Dietz, Wörterbuch zu Dr. Martin Luthers deutschen Schriften Bd. **1** (Leipzig 1870): KZ **19**, p. 386.

O. Donner, Piṇḍapitṛyajna, das Manenopfer mit Klößen bei den Indern (Berlin 1870): KZ **20**, p. 75f.

O. Donner, Der Mythos vom Sampo (Helsingfors 1871): LC 1872, p. 961.

E. Engel, Die Aussprache des Griechischen: Wochenschr. f. klass. Philol. 1887, p. 1345—47.

The Jātaka, together with its commentary. Published by V. Fausböll. Vol. **1**, part 1 (London 1875): Jenaer Lz. 1876, p. 269.

F. N. Finck, Lehrbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner (Marburg 1903): LC 1905, p. 1506f.

F. N. Finck, Die Sprache der armenischen Zigeuner (St. Petersburg 1907): JGLS N. Ser. **2**, p. 67—74.
Vgl. *A. Meillet*, JA Sér. X, T. **13**, p. 335—37, der über die Schrift von Finck und über die Rezension Kuhns referiert.

R. O. Franke, Geschichte und Kritik der einheimischen Pāli-Grammatik und Lexikographie (Straßburg 1902): DL 1903, p. 1590 f.

M. Frere, Märchen aus der indischen Vergangenheit. Übersetzt von A. Passow (Jena 1874): LC 1874, p. 1342.

G. Gerland, Altgriechische Märchen in der Odyssee (Magdeburg 1869): LC 1869, p. 1245 f.

L. Gonzenbach, Sicilianische Märchen (Leipzig 1870): LC 1870, p. 598 f.

J. G. Th. Grässe, Hubertusbrüder (Wien 1875): LC 1876, p. 117.

G. A. Grierson, Bihār peasant life (Calcutta 1885): Lbl. f. or. Philol. **3**, p. 81* f.

J. Grunzel, Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen (Leipzig 1895): Beil. Allg. Ztg. 1897, Nr. 185, p. 7.

A. de Gubernatis, Le novelline di Santo Stefano (Torino 1869): Z. f. deutsche Philol. **2**, p. 530—32.

F. Haag, Vergleichung des Prākrit mit den romanischen Sprachen (Berlin 1869): KZ **19**, p. 160.

J. G. v. Hahn, Sagwissenschaftliche Studien. Lieferung 1 und 2 (Jena 1871/72): LC 1872, p. 994 f.; 1873, p. 151.

K. A. Hahn, Althochdeutsche Grammatik. Zweite Auflage bearbeitet von A. Jeitteles (Prag 1866): KZ **17**, p. 151.

M. Haug, Brahma und die Brahmanen (München 1871): LC 1871, p. 1300.

B. H. Hodgson, Essays on the languages, literature and religion of Nepál and Tibet (London 1874): Jenaer Lz. 1875, p. 424.

L. v. Hörmann, Mythologische Beiträge aus Wälschtirol (Innsbruck 1870): LC 1871, p. 110 f.

A. Holtzmann, Deutsche Mythologie (Leipzig 1874): LC 1874, p. 1329 f.

Vgl. die zustimmende Bemerkung von E. Sievers, Jenaer Lz. 1875, p. 318.

E. Hübner, Bibliographie der klassischen Altertumswissenschaft[2] (Berlin 1889): Archiv für lat. Lexikogr. **6** (1889), p. 305 f.

Jigs-med nam-mkʿa. Geschichte des Buddhismus in der Mongolei. Aus dem Tibetischen hrsg., übersetzt und erläutert von Gg. Huth. Teil **1**. **2** (Straßburg 1893—96): DL 1894, p. 997 f.; 1897, p. 1745 f.

The Chandoratnākara of Ratnākaraśānti. Sanskrit text with a Tibetan translation ed. by Gg. Huth (Berlin 1890): DL 1891, p. 1232.

Gg. Huth, Die Tibetische Version der Naiḥsargikaprāyaścittikadharmās (Straßburg 1891): DL 1891, p. 1232.

M. Jähns, Roß und Reiter in Leben und Sprache, Glauben und Geschichte der Deutschen. Bd. 1 und 2 (Leipzig 1872): LC 1872, p. 996f.; 1873, p. 153.

Journal of the Gypsy Lore Society. New Series Vol. 1 (Edinburgh 1907—08): GGA 1908, p. 708—11.

A. Kaegi, The Rigveda, the oldest literature of the Indians. Authorized translation . . . by R. Arrowsmith (Boston 1886): Lbl. f. or. Philol. 3, p. 116*f.

Kavasji Edalji Kanga, Yaçna and Vispered translated into Gujerati (Bombay 1886): Lbl. f. or. Philol. 3, p. 44*.

H. Kern, Over de jaartelling der zuidelijke Buddhisten en de gedenkstukken van Açoka den Buddhist (Amsterdam 1873): Jenaer Lz. 1874, p. 504f.

Wṛttasañcaya, oudjavaansch leerdicht over versbouw in Kawitekst en nederlandsche vertaling bewerkt door H. Kern (Leiden 1875): LC 1876, p. 1590.

F. v. Kobell, Über Pflanzensagen und Pflanzensymbolik (München 1875): LC 1876, p. 117.

F. Kreutzwald, Ehstnische Märchen. Übersetzt von F. Löwe (Halle 1869): LC 1869, p. 1246.

B. Langkavel, Botanik der späteren Griechen vom dritten bis dreizehnten Jahrhunderte (Berlin 1866): KZ 16, p. 450.

Ch. G. Leland, The English Gipsies and their language (London 1873): LC 1874, p. 464f.

A. Ludwig, Agglutination oder Adaptation? (Prag 1873): LC 1873, p. 20—22.

A. Marazzi, Teatro scelto indiano. Vol. 2 (Milano 1874): LC 1874, p. 1524.

J. Minayef, Grammaire palie. Traduite par St. Guyard (Paris 1874): LC 1874, p. 1523f.

E. Müller, A simplified grammar oft the Pāli language (London 1884): Lbl. f. or. Philol. 2, p. 380f.

Buddhist texts from Japan ed. by F. M. Müller (Oxford 1881): DL 1882, p. 638.

F. Nève, Les époques littéraires de l'Inde (Bruxelles 1883): Lbl. f. or. Philol. 2, p. 35—37.

H. Oesterley, Baitâl Pachisi oder die 25 Erzählungen eines Dämon (Leipzig 1873): LC 1873, p. 85f.

C. Pauli, Über die Benennungen der Körpertheile bei den Indogermanen (Stettin 1867): KZ 17, p. 233f.

Vgl. B. Delbrück, Z. f. deutsche Philol. 1, p. 155.

E. D. Perry, A Sanskrit primer based on the Leitfaden für den Elementar-Cursus des Sanskrit of Gg. Bühler (Boston 1885): Lbl. f. or. Philol. 3, p. 116*f.

E. Pfleiderer, Theorie des Aberglaubens (Berlin 1873): LC 1873, p. 1031.

R. Pischel, Beiträge zur Kenntnis der deutschen Zigeuner (Halle 1894): ZVVk 5, p. 218f.

W. Radloff, Proben der Volksliteratur der nödlichen türkischen Stämme. Teil 5—6 (St. Petersburg 1885—86): Lbl. f. or. Philol. 3, p. 113*—116*.

W. R. S. Ralston, Russian folk-tales (London 1873): LC 1874, p. 429f.

K. Regel, Die Ruhlaer Mundart (Weimar 1868): KZ 20, p. 72—75.

F. Schiern, Über den Ursprung der Sage von den goldgrabenden Ameisen (Leipzig und Kopenhagen 1873): LC 1874, p. 429.

J. Schmidt, Die Verwandtschaftverhältnisse der indogermanischen Sprachen (Weimar 1872): KZ 21, p. 475f.

W. Schmidt, Slapat rāg̔āwaṅ datow smim roṅ. Buch des Rāg̔āwaṅ, der Königsgeschichte (Wien 1906): GGA 1908, p. 94—98.

W. Schmidt, Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens (Braunschweig 1906): Beil. Allg. Ztg. 1907, 1, p. 586—88.

Unter dem Titel: „Eine neue Entdeckung auf dem Gebiete der hinterindischen und malaio-polynesischen Sprachenkunde".

C. Schoebel, Recherches sur la religion première de la race indo-iranienne[2] (Paris 1872): LC 1873, p. 260.

F. Scholle, Über den Begriff Tochtersprache (Berlin 1869): KZ 19, p. 267.

J. K. Schuller, Beiträge zu einem Wörterbuch der siebenbürgisch-sächsischen Mundart (Prag 1865). — Zur Frage über die Herkunft der Sachsen in Siebenbürgen[2] (Prag 1866): KZ **17**, p. 151f.

M. Seshagiri Sastri, Notes on Aryan and Dravidian philology. Vol. **1** (Madras 1884): Lbl. f. or. Philol. **3**, p. 49*f.

K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie[3] (Bonn 1869): Z. f. deutsche Philol. **2**, p. 374—76.

M. A. Stein, Detailed report of an archaeological tour with the Buner field force (Lahore 1898): DL 1900, p. 688f.

B. Werneke, Über die Bedeutung des Lautes in der Sprache (Paderborn 1864): KZ **17**, p. 150f.

K. Werner, Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums (Schaffhausen 1871): LC 1872, p. 996.

J. Wormstall, Die Herkunft der Franken von Troja (Münster 1869): KZ **19**, p. 77f.

I. V. Zingerle, Kinder- und Hausmärchen aus Tirol[2] (Gera 1870): LC 1871, p. 111.

III. Tätigkeit als Herausgeber.

A. Zeitschriften und Ähnliches.

1873ff. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. Begründet von Adalbert Kuhn. Bd. **21** ff.

Bd. **21/22** erschienen unter dem Titel Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen; Bd. **23—40** unter dem Titel Zeitschrift . . . auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen; Bd. **41/47** unter dem Titel Zeitschrift . . . Neue Folge vereinigt mit den Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen.

Bd. **21/22** unter Mitwirkung von E. Kuhn hrsg. von A. Kuhn; Bd. **23/24** unter Mitwirkung von E. Kuhn, A. Leskien und J. Schmidt hrsg. von A. Kuhn; Bd. **25** hrsg. von A. Kuhn, E. Kuhn und J. Schmidt; Bd. **26/37** hrsg. von E Kuhn und J. Schmidt; Bd. **38—40** hrsg. von E. Kuhn und W. Schulze; Bd. **41/47** hrsg. von A. Bezzenberger, E. Kuhn und W. Schulze.

Bd. **21—27** Berlin, Dümmler, 1873—1885; Bd. **28—40** Gütersloh, Bertelsmann, 1887—1907; Bd. **41—47** Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1907—1915.

1879 ff. Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien. Leipzig, Brockhaus in Commission.

Von Oktober 1876 bis Dezember 1877 hrsg. von E. Kuhn und A. Socin 1879. Im Jahre 1878 hrsg. von E. Kuhn 1883. Im Jahre 1879 und 1880 hrsg. von E. Kuhn und A. Müller 1881 und 1883.

1883/88 Literaturblatt für orientalische Philologie unter Mitwirkung von J. Klatt hrsg. von E. Kuhn. 4 Bde. Leipzig, Otto Schulze.

1893 ff. Orientalische Bibliographie begründet von August Müller. Bd. 6—23/24. Berlin, Reuther und Reichard.

Bd. 6—8 hrsg. von E. Kuhn; Bd. 9 ff. hrsg. von L. Scherman, und zwar Bd. 9—17 unter Mitwirkung von E. Kuhn; Bd. 18 ff. mit besonderer Beihilfe von E. Kuhn.

1895/1904 Grundriß der iranischen Philologie unter Mitwirkung von Chr. Bartholomae ... und E. W. West hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn. Bd. I, 1. 2 und Anhang. II. Straßburg, Trübner.

B. Einzelne Werke.

1875 Corssen, Wilhelm, Über die Sprache der Etrusker. Bd. 2. Leipzig, Teubner.

Vorwort von E. Kuhn.

1886/1912 Kuhn, Adalbert, Mythologische Studien. Hrsg. von E. Kuhn. 1. Bd.: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. 2. verm. Abdruck. — 2. Bd.: Hinterlassene mythologische Abhandlungen. Gütersloh, Bertelsmann.

1888 Festgruß an Otto von Böhtlingk zum Doktor-Jubiläum 3. Februar 1888 von seinen Freunden. Stuttgart, Kohlhammer.

1893 Festgruß an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubiläum 24. August 1893 von seinen Freunden und Schülern. Stuttgart, Kohlhammer.

Widmung von E. Kuhn.

1895 Gurupūjākaumudī. Festgabe zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum Albrecht Weber dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Leipzig, Harrassowitz.

1912 Festschrift Vilhelm Thomsen zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 25. Januar 1912 dargebracht von Freunden und Schülern. Leipzig, Harrassowitz.

Brahmanischer Einfluß im Buddhismus.

Von

Ernst Windisch (Leipzig).

Ernst Kuhn, dem wir hier zu seinem siebzigsten Geburtstage unsere Verehrung und herzliche Glückwünsche darbringen, war in Deutschland einer der ersten Sanskritphilologen, die ihr Studium nicht nur auf die brahmanische, sondern auch auf die buddhistische Literatur richteten. Davon zeugen seine schon früh (1869, 1871) erschienenen Specimina des Kaccāyanappakaraṇa, besonders aber sein Buch „Beiträge zur Pali-Grammatik", Berlin 1875, das unter diesem bescheidenen Titel eine auch mit Belegen ausgestattete Pali-Grammatik birgt. Mit mir wird noch mancher andere dieses Buch einst viel benutzt haben. Brockhaus, Böhtlingk, Roth, Benfey, Aufrecht, Stenzler, dann wieder Bühler, Kielhorn waren fast ausschließlich mit der klassischen Sanskritliteratur, den Veden und den Inschriften, beschäftigt. Darin spiegelt sich im letzten Grunde die indische Geschichte wider. Jahrhundertelang standen sich in Indien Buddhismus und Brahmanismus gegenüber, bis der letztere wieder die Oberhand gewann. Die alte buddhistische Literatur und nach und nach die Buddhisten selbst verschwanden vom Boden Indiens, nur in Nepal erhielten sich die Werke eines späteren Buddhismus wie Saddharmapuṇḍarīka, Lalitavistara. Was man in Indien selbst vorfand, und was von den Pandits dargeboten wurde, bildete zunächst den Hauptgegenstand der europäischen Forschung. Aber ganz unbekannt war der auf Ceylon erhaltene alte Buddhismus nicht geblieben. Dafür sorgten die auf Ceylon tätigen Engländer wie Turnour, ferner Burnouf und Lassen durch ihren „Essai sur le Pali", Spiegel, Fausböll, der durch sein „Dhammapadam" (1855) und die gleichfalls viel benutzten Ausgaben

einzelner Jātakas wichtige Pālitexte allgemein zugänglich machte. Von Childers' „Dictionary of the Pāli Language" war Part I erschienen London 1872. Was Kuhn 1875 benutzen konnte, ist in dem „Verzeichnis der vorzugsweise zitierten Werke" enthalten, das er p. VII fg. seiner Einleitung vorangestellt hat. Dieses ist zugleich ein erstes Specimen von Kuhns bibliographischer Neigung und seiner Kenntnis der gelehrten Literatur auf dem Gesamtgebiete der indischen Altertumskunde, in der er seinesgleichen sucht. Möchte es ihm vergönnt sein, im Verein mit Scherman bald das große bibliographische Werk veröffentlichen zu können, das die gelehrte Welt von ihm erwartet. Daß Kuhn als Sprachforscher sich nicht auf das Indogermanische beschränkt, sondern durch seine Untersuchung des Sinhalesischen und der transgangetischen Sprachen wichtige Beiträge zur allgemeinen Sprachforschung geliefert hat, ist ein weiteres Verdienst, das er nur mit wenigen teilt.

Seit 1875 hat die buddhistische Forschung gewaltige Fortschritte gemacht, in den verschiedensten Richtungen. Durch die Texte der von Rhys Davids gegründeten Pāli Text Society, durch Oldenbergs Ausgabe des Vinaya Piṭaka, Fausbölls Ausgabe des Jātaka wurden die Quellenwerke des alten Buddhismus allgemein zugänglich. Die Lehre Buddhas und die Entwicklung des Buddhismus traten immer klarer vor unser Auge. Es versteht sich von selbst, daß Buddha durch die brahmanischen Anschauungen seiner Zeit beeinflußt worden sein muß. Welche Schichten der brahmanischen Literatur in Betracht kommen, hat Oldenberg in seinem Buche „Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus" (1915) neuerdings eingehend erörtert[1]. Buddhisten und Brahmanen lebten in Indien jahrhundertelang nebeneinander. Wenn sie sich auch mehr oder weniger feindselig gegenüberstanden, mußten sie sich doch gegenseitig beeinflussen. Bis jetzt ist besonders klar geworden, wieviel die Buddhisten zu jeder Zeit von der brahmanischen Literatur entlehnt haben. Denn der Dhamma und der Sangha war in seiner ersten Anlage und in seinem ursprünglichen Geiste vollständig illiterat. Im Vinaya-Piṭaka, das uns so anschaulich die Einrichtung des äußeren Lebens

[1]) Vgl. meine Anzeige im Lit. Zentralbl. 1915 Nr. 41.

der Bhikkhus vor Augen führt, ist nirgends von Schreibutensilien die Rede, fehlt jede Erwähnung einer literaten Beschäftigung der Bhikkhus. Dies ist im Laufe der Zeit anders geworden. Die in den Sangha eintretenden Brahmanen brachten ihre Kenntnisse und ihre literarischen Gewohnheiten mit. Die Suttas des Suttapiṭaka mit ihrer Rahmenerzählung erinnern an die literarische Form der älteren Upanischaden. Die Atthakathā entspricht den Bhāṣyas der Brahmanen. Während Benfey annahm, daß die Tierfabel in buddhistischen Kreisen ausgebildet worden sei, hat Hertel nachgewiesen, daß das Pañcatantra brahmanischen Ursprungs ist. In wie freier Weise aber die Buddhisten die brahmanischen Stoffe benutzten und veränderten, tritt uns namentlich in den Jātakas entgegen, wie E. Hardy, Lüders und andere an einzelnen Beispielen gezeigt haben. Das glänzendste Beispiel der Überführung der brahmanischen Literaturformen in den Buddhismus liefert Aśvaghoṣa mit seiner durch Cowell bekanntgewordenen kunstvollen Dichtung Buddhacarita und seinem Drama Śāriputraprakaraṇa, durch dessen Entdeckung auf alten Palmblättern aus Turfan sich Lüders und seine Gattin ein bleibendes Verdienst erworben haben. Er veröffentlichte die Fragmente in seiner Abhandlung „Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghoṣa“, in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Ak. d. W., phil. hist. Kl. 1911. Sogar die Logik des Nyāya haben sich die Buddhisten zu eigen gemacht, wie die von Peterson aufgefundene und 1889 veröffentlichte Nyāyabinduṭīkā des Dharmottarācārya beweist.

Innerhalb der eigentlichen Lehre sind die wichtigste Entlehnung die Moralgebote, in denen Buddhisten und Brahmanen auf gleichem Boden stehen. Es wird mit der Wichtigkeit des Gegenstandes zusammenhängen, daß sie im 1. und im 2. Sutta des Suttapiṭaka vollständig mitgeteilt sind. Wenn auch ihre Abstufung in *cūla-*, *majjhima-* und *mahā-sīlaṃ* sowie vieles einzelne in dieser großen Zusammenfassung spezifisch buddhistisch ist, so ist es doch nicht schwer, die Hauptgebote und einen großen Teil der anderen Bestimmungen im brahmanischen Dharmaśāstra, in den alten Dharmasūtren und im Mahābhārata nachzuweisen. Ich muß aber hier auf diesen Nachweis verzichten und beschränke mich auf zwei legendarische Gestalten, deren Eigenart aus der brahmanischen Legende erklärt werden kann. Verwandter Art

ist mein Beitrag zur Festschrift für A. Weber: „Das Tittirajātaka Nr. 438“. Wenn die jetzt vorliegenden Rezensionen des Mahābhārata nicht so alt wie die ältesten buddhistischen Texte sein mögen, so enthalten sie doch alten Stoff, der aus innern Gründen, manchmal auch schon in ähnlicher Form, in vorbuddhistischer Zeit vorhanden gewesen sein muß. Vgl. Lüders, ZDMG LVIII, p. 713.

1. Maudgalyāyana.

In der späteren Literatur des Buddhismus spielen von den Jüngern Buddhas Śāriputra und Maudgalyāyana eine große Rolle. Man könnte sie in gewissem Sinne mit dem St. Paul und St. Peter der alten christlichen Kirche vergleichen. Nach dem Mahāvastu III 63, 17 ist der eine der erste der an Weisheit Großen, der andere der erste der an Wunderkraft Großen: *eko agro mahāprajñānāṃ aparo agro maharddhikānāṃ*. Maudgalyāyana war in den Himmeln bekannt, seine Wunderkraft äußerte sich darin, daß er sich jeden Augenblick in eine der anderen Welten begeben konnte. Als er zu früh zum Betteln nach Rājagṛha gekommen war, beschließt er, zuvor den Suddhāvāsa-Göttern einen Besuch abzustatten, Mahāvastu I 34, 15. Im Anfang des Mahāvastu ist dem ersten Hauptteile der Entwicklungsgeschichte Buddhas eine merkwürdige Einleitung vorangestellt, die ausführlich von diesen Besuchen des Maudgalyāyana in den Höllen und in den Himmeln berichtet. Eine erste Beschreibung der acht großen Höllen umfaßt die Seiten I 4—8. Dann folgt S. 9—16 ein Gedicht gleichen Inhalts, das dem Buddha selbst in den Mund gelegt ist, und darauf eine dritte Beschreibung der Höllen, an deren Ende sich S. 27, 1 die Unterschrift findet: *iti Śrī-Mahāvastu-avadāne Narakaparivartaṃ nāma sūtraṃ samāptaṃ*. Dieser Titel wird sich nur auf die dritte Beschreibung beziehen, die ebenso wie das Gedicht vom Verfasser aus der älteren Literatur seiner Darstellung zum Beleg eingefügt worden ist. Dem Verfasser des Mahāvastu gehörte nur die erste Beschreibung an, denn sie hat denselben Refrain wie weiterhin der Besuch bei den Tieren, bei den Pretas, bei den Göttern. Überall sah er Leid, darum soll man das Heilvolle (*kuśalaṃ*) erkennen und tun, einen keuschen Lebenswandel führen, nichts Böses tun, I 8, 13, 27, 13, 29, 15, 30, 13, 32, 17, 33, 15.

Auch die Götter sind nicht ewig, nicht von Bestand, der Veränderung unterworfen: *devā pi anityāḥ adhruvāḥ vipariṇāmadharmāṇo*, S. 31, 12.

Wie konnte man dem Maudgalyāyana diese Besuche zuschreiben? Nicht von allen Jüngern wird das gleiche berichtet. Offenbar ist auf Maudgalyāyana übertragen worden, was im Vanaparvan des Mahābhārata, Adhyāya 260 und 261, von seinem frommen Ahnherrn Mudgala oder Maudgalya erzählt wird: *Śiloñchavṛttir dharmātmā Mudgalaḥ saṃyatendriyaḥ | āsīd rājan Kurukṣetre satyavāg anasūyakaḥ ||* Durch seine Freigebigkeit ohne Mißgunst, auch dem als *unmatta* bezeichneten Durvāsas gegenüber, hatte er die Welten ersiegt und „den höchsten Gang", *paramāṃ gatiṃ*, errungen. Der Lohn wird ihm mit den Worten ausgesprochen: „In deinem Körper wirst du in den Himmel gehen", *saśarīro bhavān gantā svargaṃ sucaritavrata*, 260, 29. Dies ist genau das, was der Buddhist Maudgalyāyana vermag.

Dem Mudgala des Mahābhārata bringt ein Götterbote einen Götterwagen (*vimāna*) zur Fahrt in den Himmel, aber Mudgala wünscht zunächst zu hören, ob es neben den Lichtseiten des Himmels auch eine Schattenseite gebe. Der Götterbote muß als eine solche bezeichnen, daß man im Himmel nur die Frucht der getanen guten Werke genieße und dann am Ende vom Himmel wieder herabfalle. Da verzichtet Maudgalyāyana auf das Leben in der Welt der Götter. Er will nur dahin kommen, wo es kein Leid mehr gibt. Der Götterbote nennt ihm diesen Ort: *Brahmaṇaḥ sadanād ūrdhvaṃ tad Viṣṇoḥ paramaṃ padam | śuddhaṃ sanātanaṃ jyotiḥ paraṃ brahmeti yad viduḥ ||* Mudgala setzt sein aszetisches Leben fort. Das Ende ist: *Dhyānayogād balaṃ labdhvā prāpya buddhim anuttamām | jagāma śāśvatīm siddhiṃ parāṃ nirvāṇa-lakṣaṇām ||* Diese Legende hatte J. Muir, Original Sanskrit Texts V, p. 324 mitgeteilt. Weber erklärte sie in einer Besprechung dieses Bandes, Indische Streifen III, p. 39, für buddhistisch. Es kann sein, daß von den Buddhisten benutzte brahmanische Legenden später ihrerseits buddhistisch gefärbt worden sind, was sich hier in dem Ausdrucke *nirvāṇa* äußern könnte, aber die Grundlage dieser Legende war sicher brahmanisch, denn der den Himmel besuchende Ṛṣi ist eine brahmanische Erfindung.

2. Asita Devala.

Die Geschichte von Asita Devala in der Jugendgeschichte Buddhas ist eine merkwürdige Parallele[1]) zu der Geschichte von Symeon in der Jugendgeschichte Jesu (Luk. II 25 ff.). Sie wird am einfachsten erzählt in der Einleitung der **Atthakathā** zum Jātaka, s. „The Jātaka together with its Commentary", herausgegeben von V. **Fausböll** (London 1875), Vol. I, p. 54 f. Der Name dieses *tāpasa* oder *ṛṣi* wird verschieden angegeben: da *asita* schwarz bedeutet, so findet sich auch *Kāḷadevala*, und mit Weglassung von *devala* einfach *Asita* oder *Kāla*, im Nālakasutta 689 sogar *Kaṇhasirivhayo isi*. In der Atthakathā wird Kāḷadevala als ein Freund der Familie (*kulūpako*) des Suddhodana bezeichnet. Nachdem er seine Mahlzeit eingenommen, war er für die heiße Zeit des Tages nach der Wohnstätte der Tāvatiṃsa gegangen. Dort bemerkt er die freudige Erregung der Götter und erfährt, daß dem Suddhodana ein Sohn geboren worden ist, der ein Buddha werden würde. Der Asket steigt von der Himmelswelt herab und begibt sich in den Palast des Königs. Er sieht die Merkmale an dem Körper des Kindes, die auf den künftigen Buddha hindeuten. In dem Gedanken „ein wunderbarer Mensch ist dies" lächelte er; weil er dessen Auftreten als Buddha nicht erleben, sondern zuvor sterben würde, deshalb weinte er. So erklärte er sein Verhalten den Leuten. Als er sich überlegte, ob unter seinen Verwandten einer sei, dem es beschieden wäre, den Buddha zu sehen, kam ihm der Sohn seiner Schwester, der junge **Nālaka**, in den Sinn. Er ging in das Haus seiner Schwester und sprach zu Nālaka: „In des Großkönigs Suddhodana Familie ist ein Sohn geboren, aus dem ein Buddha werden wird"; „35 Jahre alt, wird er zum Buddha werden"; „dir ist beschieden, ihn zu sehen"; „noch heute werde Mönch (*ajjeva pabbajāhīti*)". Die *pabbajja* erfolgte, und er begab sich in den Himālaya, wo er das Leben eines Samaṇa führte. Als der Tathāgata die höchste Erkenntnis erlangt hatte, suchte er diesen auf, erzählte die Nālakapaṭipadā,

---

[1]) Für mich ist es nicht sicher erwiesen, daß der Symeon des Lukas dem Asita der buddhistischen Legende sein Dasein verdankt; vgl. meine allgemeinen Ausführungen über die Parallele in „Buddhas Geburt" p. 213 ff.

kehrte in den Himālaya zurück und erlosch schließlich in restlosem Nibbāna.

Die älteste Quelle für diese Legende ist das Nālakasutta, im Suttanipāta, ed. Fausböll p. 128, Vers 679 ff. Auch das Nālakasutta beginnt damit, daß der Asito isi im Himmel die freudige Erregung der Götter bemerkt. Nachdem er ihren Grund erfahren, steigt er vom Tusita (-Himmel) herab und begibt sich in den Palast des Suddhodana. Dort sagt er: „Wo ist der Knabe, auch ich bin verlangend (ihn) zu sehen.“ Die Sakyas zeigen ihm das Kind. Als er an seinen eigenen Tod denkt, vergießt er Tränen. Die Sakyas fragen Vers 691: „*no ce kumare bhavissati antarāyo*“ (es wird doch bei dem Knaben kein Hindernis eintreten). In der Atthakathā lautet ihre Frage ähnlich: *kinnu kho bhante amhākaṃ ayyaputtassa koci antarāyo bhavissati.* Auch in der Antwort zeigen sich Anklänge: hier *athantarā me bhavissati kālakiriyā*, dort *antarā yeva kalaṃ katvā.* Die Ursache seiner Tränen ist: „Ich werde die Lehre des Meisters ohnegleichen nicht hören, darüber bin ich betrübt, unglücklich, leiderfüllt.“ Er wendet sich dann ohne weiteres an den Sohn seiner Schwester und verweist diesen auf die Lehre des kommenden Buddha. Wenn er den Ruf höre, daß dieser den Weg des Dhamma wandele, solle er zu ihm gehen. Den Jina erwartend, lebte er, die Sinne bezähmt. Als er den Ruf gehört hatte, ging er zu ihm und fragte den besten der Munis nach dem *moneyyaseṭṭhaṃ*, Vers 698. Es folgen darauf im zweiten Teil des Nālakasutta die Verse, die vielleicht Asoka auf der Inschrift von Bairāt unter *munigāthā moneyasūte* gemeint hat (vgl. Oldenberg, ZDMG LII, p. 637 („Buddhistische Studien“). Nach dem Inhalt des Gedichts ist unter *moneyya* das Wesen und das letzte Ziel eines Muni zu verstehen.

In Aśvaghoṣas Buddhacarita, I 54—86, ist diese Legende weniger ausgeführt. Der Name des Ṛṣi ist Asita. Durch eine himmlische Stimme im Himmelsraum hat er von der Geburt des Kindes gehört, dessen Bedeutung er aus den Zeichen an seinem Körper erkennt. Durch die Kraft der Askese hat er den Aufenthalt im Himmel erworben (*tridive vāsam*, Vers 82). Aber der Aufenthalt im Himmel erscheint ihm als ein Unglück, weil er die Lehre des Buddha nicht wird hören können. Deshalb weint er. Er geht davon wie er gekommen auf dem Wege des Windes

(*pavana-pathena*, 85)[1]). Den Sohn seiner jüngeren Schwester aber verpflichtete er, die Lehre des Muni zu hören (86).

Der Lalitavistara enthält diese Legende in Adhyāya VII, in der Kalkuttaer Ausgabe p. 115—127, in Lefmanns Ausgabe p. 101—112. Der Umfang ist so groß, weil am Ende eine ältere Dichtung zugefügt ist, die offenbar eine Quelle der Prosaerzählung war, und weil in dieser letzteren die 32 Mahāpuruṣalakṣaṇāni und die 80 Anuvyañjanāni einzeln aufgezählt werden. Die ersteren kommen nur einem Buddha, nicht auch einem Cakravarttin zu (p. 106, 6 Lefm.). Der Maharṣi (Devarṣi im Anfang des Gedichts) Asita wohnte mit dem Sohne seiner Schwester, der hier Naradatta heißt, in einer Einsiedelei am Abhang des Himālaya, nach der er am Ende wieder zurückkehrt. Er hat die den Buddharuf ausstoßenden Götter im Luftraum gesehen und mit seinem himmlischen Auge den Grund ihrer Freude erkannt. Von Naradatta begleitet, kommt er wie ein *rājahaṃsa* durch die Luft nach Kapilavastu geflogen (p. 102, 1). Der König konnte sich nicht besinnen, ihn gesehen zu haben (*na smarāmy ahaṃ tava ṛṣe darśanaṃ*, p. 102, 21). Asita bezeichnet sich selbst als alt und gebrechlich. Als er Tränen vergießt, beruhigt er den um seinen Sohn besorgten König in derselben Weise wie in den anderen Versionen. Die Sorge des Königs findet in dem Satze Ausdruck: *mā khalu kumārasya kācid vipratipattiḥ* (p. 104, 4). Noch mehr erinnert an den Wortlaut der Atthakathā und des Nālakasutta die Antwort des Königs in dem Gedichte: *pāpaṃ nāsti na cāntarāyam iha bhoḥ Sarvārthasiddkasya te* (p. 111, 6). Dem Naradatta sagt er, wenn er höre, daß der Buddha aufgetreten sei, solle er sich in dessen Unterweisung begeben (*tasya śāsane pravrajeḥ*, p. 108, 7, 111, 20).

In der Version des Mahāvastu, ed. Senart, II p. 30—45, ist Asita in den Dekkhan versetzt. Er hat seinen Namen von seiner dunklen Hautfarbe, wird *brāhmaṇakumāra* genannt und ist der Sohn eines reichen (*mahāśāla*) Brahmanen in Ujjenī. Nach Vollendung seines Vedastudiums hat er sich in das Vindhyagebirge zurückgezogen und dort die vier *dhyānāni* vollendet und die fünf

---

[1]) In übertrieben scharfsinniger Weise hat Pischel die Worte ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι in der Erzählung von Symeon, Luk. II 27, aus diesem *pavanapathena* erklären wollen. Oldenberg hat dies mit Recht abgelehnt, „Altindisches und Christliches", ZDMG LIX, p. 625.

abhijñās (*pañcābhijña* auch Lal. 101, [2]) entwickelt, ein buddhistischer Arhant vor dem Buddhismus. Er lebte dort mit fünfhundert Schülern und mit Nālaka in einer Einsiedelei, weithin berühmt. An den Ṛṣi der Vorzeit erinnert, daß er in der Luft wandeln kann (vgl. *antarīkṣacara* p. 30, [14]). Als er die Freude der Götter und die Wunder am Himmel sah, erkannte er mit seinem himmlischen Auge, daß dem König Śuddhodana ein herrlicher Sohn geboren worden war. Sein Besuch wird ähnlich wie in den anderen Versionen geschildert. Er sagt, daß er alt sei und den Buddha nicht sehen werde (p. 33, [3]). Auch hier fürchtet der König, als er ihn deshalb Tränen vergießen sieht, ein Unglück für seinen Sohn: *evaṃ me bhagavaṃ ākhyāhi mā kumārasya kāṃcid vipattiṃ paśyasi* (p. 32, [20]). In dem eingelegten langen Gedichte (p. 33—43), das auch hier als eine ältere Quelle angesehen werden darf[1]), ist dieses Zwiegespräch sehr ausführlich erzählt. Das Gedicht enthält mehr als die Prosa. Nur in dem Gedichte weist Asita den Nālaka an, zum Buddha zu gehen, sobald er von dessen Auftreten gehört habe. Die Worte p. 42, [17] ff. sind an Nālaka gerichtet zu denken. Aber in bedeutsamer Weise erscheint hier an Stelle von Nālaka zweimal der Name Nārada. Daß Asita sich einen Bhāradvāja nennt, und die Angabe, daß Nārada zum Gotra des Kātyāyana gehöre, ist weniger wichtig. Auch im Mahāvastu wie im Lalitavistara in dieser Legende die Aufzählung der 32 Mahāpuruṣalakṣaṇāni und der 80 Anuvyañjanāni, aber anders gestellt.

Woher kommt diese Figur des Asita Devala? In der Anukramaṇikā zum Ṛgveda werden die Hymnen 5—24 des IX. Maṇḍala einem Ṛṣi Asita Kāśyapa oder Devala Kāśyapa zugeschrieben. Schon hier eine Teilung des alten Vollnamens. Innerhalb der buddhistischen Literatur tritt er in dem zuerst von Pischel (Chemnitz 1880) herausgegebenen Assalāyanasutta auf. Er erscheint hier als ein Ṛṣi der Vorzeit, Zeitgenosse der sieben Brahmarṣis, insofern ein Vorläufer des Buddhismus, als er die Lehre der sieben

[1]) Der auch sonst noch wiederkehrende Einleitungsvers läßt erkennen, daß es eine Zeit gegeben hat, in der buddhistische Dichter und Erzähler den Mönchen die Legenden und die Lehre in Einzelgedichten vortrugen: *Nīvaraṇāni vijahitva ekāgreṇa manasā mama śṛṇotha* | *yathā Asito paridevi utpanne Śākiyakumāre* || Die Hindernisse beseitigend höret aufmerksamen Sinnes von mir, wie Asita klagte, als der Prinz der Śākya geboren worden war.

Brahmarṣis bekämpft hat, daß die Brahmanen die beste Kaste, die anderen Kasten geringer seien. Pischel bemerkt (p. 39 Anm. 2), daß nach Kern, Bṛhatsaṃhitā p. 41, ein Asita Devala einer der berühmtesten Ṛṣi-Astronomen gewesen, und daß er unter dem Namen Kāḷadevala in die buddhistische Literatur eingeführt worden sei. Da er auf „Jātaka p. 54f." verweist, hat er unsere Legende im Sinne gehabt. Auch Kern meint den Asita Devala unserer Legende, denn er bezeichnet seinen Astronomen als den Astrologen, „who cast the horoscope for the nativity of Buddha", indem er sich auf Hiuen Thsang beruft. Dieser erwähnt den Asita Devala in der Beschreibung von Kapilavastu. Ein Stūpa bezeichnete dort die Stelle, „where Asita the Ṛishi prognosticated the fortune (took the horoscope or signs) of the royal prince". Hiuen Thsang erzählt dann unsere Legende, am nächsten der Version des Lalitavistara entsprechend, s. Si-yu-ki, Buddhist Records of the Western World, by Samuel Beal, London 1906, II, p. 15 ff. Aus den Worten des Hiuen Thsang könnte man nicht mit Sicherheit entnehmen, daß Asita ein Astronom war, denn „prognosticated the fortune of the royal prince" wird sich nur auf das *vyākaraṇam ṛṣeḥ* (Lal. p. 111, 14) beziehen, auf die Prophezeiung auf Grund der Zeichen am Körper des Kindes.

So sind wir noch nicht aus der buddhistischen Legende herausgekommen. Es wird sich aber zeigen, daß der buddhistische Asita Devala in den Legenden des Mahābhārata sein Vorbild hatte.

Zuletzt hat sich eingehender über Asita Devala geäußert Oldenberg in seinem oben erwähnten Buche „Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus", besonders in Anmerkung 132 p. 352. Er möchte in ihm „eine wirkliche Persönlichkeit" erblicken, „den Oheim eines buddhistischen Mönches". Von dem Besucher des Buddhakindes, der ursprünglich nur Asita hieß, unterscheidet er den Ṛṣi Asita Devala des Assalāyanasutta, von dem jener den später zu Asita hinzugefügten Namen Devala bezogen habe. Da ich bei Moggallāna nicht bezweifele, daß dieser eine historische Persönlichkeit war, so gebe ich die allgemeine Möglichkeit zu, daß auch dem Asita eine solche zugrunde liegen könnte. Aber Moggallāna, ein wirklicher Jünger Buddhas, macht doch in ganz anderer Weise einen historischen Eindruck, als der nur in legendarischem Gewande auftretende Asita. Die Angaben

über seine Beziehungen lauten verschieden. Nur in der Atthakathā ist Kāḷadevala als *kulūpaka* zu Suddhodana in eine persönliche Beziehung gebracht. In den anderen Versionen kennt ihn der König nicht, kommt er aus der Ferne, aus einer Einsiedelei im Himālaya, im Vindhyagebirge, und zwar durch die Luft fliegend. Wir müßten wenigstens annehmen, daß Asita nicht nur den Namen Devala, sondern sein ganzes Wesen von dem Asita Devala der Legenden des Mahābhārata bezogen habe. Von einem buddhistischen Mönche Nālaka erfahren wir sonst nichts. Daß er der *bhāgineyya*, der Sohn der jüngeren Schwester (*anujasuta*, Buddhacar. I 86) des Asita gewesen, ist zu einem Zuge der Legende geworden, der auch den Asita bestimmter in die Zeit des Buddha versetzt. Im Mahāvastu erscheint er nur als ein besonderer Schüler des Asita in dessen Einsiedelei. Im Anfang des Gedichtes des Mahāvastu wird als der Hauptinhalt der Legende die Klage des Asita angegeben.

Wie schon hervorgehoben, erscheint in dem Gedichte des Mahāvastu zweimal der Name N ā r a d a für Nālaka. Auch Naradatta im Lalitavistara ist zu beachten. Da nun Asita Devala im Śāntiparvan (XII) des Mahābhārata, Adhyāya 276 der Kalkuttaer Ausgabe (275 Bomb.), als der Lehrer des Ṛṣi Nārada auftritt, so liegt die Vermutung nahe, daß der buddhistische Nālaka auf diesen legendarischen Ṛṣi des Mahābhārata zurückgeht. Die alte Legende wird eingeführt durch den Vers: *Atraivodāharantīmam itihāsaṃ purātanam* | *Nāradasya ca saṃvādaṃ Devalasyāsitasya ca* || Asita Devala belehrt den Nārada über Ursprung und Auflösung der Welt, im Sinne der Sāṃkhyaphilosophie.

Daß die buddhistische Legende in einem gewissen Zusammenhange mit den Itihāsas des Mahābhārata steht, geht noch aus einem besonderen Umstande hervor. In Adhyāya 229 desselben Parvan fragt Yudhiṣṭhira, durch die Beobachtung welcher Gebote, durch welchen Lebenswandel, durch welches Wissen man die höchste Stätte des Brahman erreiche: *Kiṃśīlaḥ kiṃsamācāraḥ kiṃvidyaḥ kiṃparākramaḥ* | *prāpnoti brahmaṇaḥ sthānaṃ tat paraṃ prakṛteḥ dhruvam* || Bhīṣma antwortet, wer die Bedingungen der Erlösung streng erfüllt, wenig Nahrung zu sich nimmt, die Sinne besiegt hat, der erreicht sie: *Mokṣadharmeṣu niyato laghvāhāro jitendriyaḥ* | und führt dann einen alten Itihāsa an mit einem Ge-

spräch, in dem Asita Devala von dem Ṛṣi Jaigīṣavya über diese Frage belehrt wird. Die Schilderung von Gesinnung und Lebensweise derer, die das höchste Ziel erreichen, hat unverkennbare Ähnlichkeit mit der Belehrung, die Buddha im zweiten Teil des Nālakasutta dem Nālaka über das *moneyyaṃ uttamaṃ padaṃ* gibt. Buddha geht geordneter auf die Moralgebote und dann auf das richtige Verhalten beim Erbetteln der Nahrung ein, aber beide Reden beginnen mit dem sonst nicht so in den Vordergrund gestellten Gedanken, daß der Weise gleichgültig ist gegen Lob und Tadel. Asita Devala hat dies an Jaigīṣavya beobachtet und fragt daher: *Na prīyase vandyamāno nindyamāno na kupyase | kā te prajñā kutaścaiṣā kiṃ te tasyāḥ parāyaṇam ||* Jaigīṣavya beginnt darauf seine Belehrung mit den Worten: *Nindatsu ca samā nityaṃ praśaṃsatsu Devala* (wenn man tadelt und wenn man lobt, immer sind sie gleich). Dem entspricht der Anfang von Buddhas Rede Vers 702: *Samānabhāvaṃ kubbetha gāme akkuṭṭhavanditaṃ* (gleichen Eindruck mache gescholten und gelobt im Dorfe). Diese textliche Übereinstimmung möchte ich nicht für zufällig halten, und zwar um so weniger, als aus den vorausgehenden Versen geschlossen werden darf, daß Nālaka schon Asitas Lehre über diesen Gegenstand gehört haben soll. Am Schluß der Erzählung heißt es Vers 698: *moneyyaseṭṭhaṃ munipavaraṃ apucchi samāgate Asitavhayasāsane* (er fragte den vorzüglichsten der Munis nach dem im Moneyya bestehenden besten Zustand, nachdem ihm die Unterweisung des Asita Genannten zuteil geworden war). Dementsprechend beginnt Nālaka Vers 699 seine Anrede mit den Worten: *Aññātaṃ etaṃ vacanaṃ Asitassa yathātathaṃ | taṃ taṃ Gotama pucchāma sabbadhammāna pāraguṃ* (bekannt ist jene Lehre des Asita, die wahrheitsgemäße, nach der fragen wir dich, o Gotama, den über alle Zustände Hinübergelangten). Nālaka ließ sich von Buddha über das Moneyya belehren, nachdem er eine ähnliche Lehre schon von Asita Devala gehört, der sie von Jaigīṣavya erhalten hatte.

In Asita Devala wurde einer der Ṛṣis der Vorzeit, zu deren Wesen und Lehre der Buddha die Vollendung gebracht hat, in die Buddhalegende eingeführt. Während die im volkstümlichen Glauben immer noch unsterblichen Götter sich zu jeder Zeit über die Geburt des Buddha freuen konnten, waren die alten Ṛṣis tot.

Für die Legendenbildung lag es nahe, einen der berühmtesten von ihnen als alten Mann die Zeit der Geburt Buddhas noch erleben zu lassen. Aber seine Zeit ist um, der Tod steht ihm bevor, das Auftreten des Buddha als Lehrmeister kann er nicht erleben, und so ergab sich aus dieser Lage der Dinge die Klage des Asita Devala.

An einer dritten, von Jacobi im Index zu seiner Epitome des Mahābhārata angeführten Stelle, Śalyaparvan (IX) Adhyāya 51 (50 Bomb.), zeigt Asita Devala den Muni-Charakter, wenn von ihm gesagt wird: *Akrodhano mahārāja tulyanindātmasaṃstutiḥ.* Dieser Abschnitt handelt von dem sehr merkwürdigen Verhältnis des Asita Devala zu Jaigīṣavya. Beide lagen dem Yoga ob und hatten die Wunderkraft (*siddhi*) erlangt. Jaigīṣavya hielt sich lange Zeit in der Einsiedelei des Asita auf, sprach aber kein Wort zu ihm. Asita suchte hinter ihn zu kommen. Er flog in die verschiedenen höheren Welten auf, in jeder fand er den Jaigīṣavya vor. Zuletzt verlor er ihn aus dem Gesicht und erfuhr von den Siddhāḥ Brahmasatriṇaḥ, daß er nach der Welt des Brahman gegangen sei: *lokaṃ śāśvataṃ Brahmaṇo gataḥ.* Er wollte auch dahin auffliegen, fiel aber herunter, denn in die Welt des Brahman zu gehen, die Jaigīṣavya erreicht hatte, war ihm nicht beschieden. Asita kehrte der Reihe nach durch dieselben Welten in seine Einsiedelei zurück und fand dort den Jaigīṣavya wieder vor. Er naht ihm mit dem Wunsche, in den Mokṣadharma eingeführt zu werden. Jaigīṣavya unterweist ihn darin.

Jaigīṣavya war der Größere. Er könnte mit Buddha verglichen werden. Das Verlangen des Asita aber, immer höher zu steigen und von Jaigīṣavya auch noch im Mokṣadharma unterwiesen zu werden, konnte ihn für die buddhistische Legendenbildung besonders geeignet erscheinen lassen.

Zur Kenntnis der indischen Materialisten.

Von

Alfred Hillebrandt (Breslau).

Solange wir die Werke nicht wiederfinden, in denen die Philosophie der Lokāyatas niedergelegt ist, wird es schwer sein, ein klares und durch die Auffassungen ihrer Gegner ungetrübtes Bild von ihrer Lehre zu gewinnen; die Stellung, welche das Rāmāyaṇa, das Mahābhārata und einige andere Werke dem vornehmsten Wortführer anweisen, steht zu den strengeren Texten, die die Grundsätze der Lokāyatas ernsthaft nehmen und zu widerlegen suchen, im Gegensatz. Abgesehen von der Erörterung ihrer Grundsätze in Brahma- und Sāṅkhyatexten kann auf Kusumāñjali verwiesen werden, wo bei Besprechung der Gottesidee sie mitten unter Aupaniṣadas, Kāpilas, Pātañjalas, Mahāpaśupatas, Śaivas, Vaiṣṇavas, Paurāṇikas, Saugatas, Digambaras, Mīmāṃsakas u. a. gleichberechtigt aufgeführt werden[1]).

Weber hat schon in den Indischen Studien 13, 343 darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Vārttika 7 zu Pāṇini VII, 3, 45, von einer *varṇikā bhāgurī lokāyatasya* gesprochen wird (im Gegensatz zu der Bildung varṇakā als Bezeichnung eines Gewebes) und im nächsten Vārttika von einer *vartikā bhāgurī lokayatasya.* Bei der ersten Stelle bemerkt die Padamañjarī (p. 818) *bhāgurī, vyākhyā, ṭīkāviśeṣaḥ*; ferner erwähnt Bhāskara zu Brahmasūtra III, 3, 53 ein *Bṛhaspatisūtra*[2]). So wenig wir von diesem oder von diesen beiden Werken wissen, so geht doch aus ihrer bloßen Erwähnung hervor, daß es sich um eine Schule handelt, die ihre Grundsätze in der wissenschaftlichen Form Indiens dar-

---

[1]) Nyāya-Kusumāñjaliprakaraṇam by Udayanācārya Calcutta. 1891 (B. I.) I, p. 17; Kusumāñjali ed. Cowell, Calcutta 1861, p. 3.

[2]) Colebrooke, Misc. Ess. I² 427ᵃ.

legte und sie schon um die Zeit Patañjalis in literarischer Form vertrat. Pāṇini lehrt IV, 4, 60 die Bildung von *āstika* und *nāstika*, die auch im Sinne von *paraloko 'stīti yasya matiḥ* und *paraloko nāstīti* gebraucht werden. Aus dieser Erwähnung bei Pāṇini folgt nicht, daß es zu seiner Zeit eine Gelehrtenschule gab, die diese Richtung vertrat, aber doch, daß schon damals die Frage nach dem *paraloka* besprochen und auch verneint wurde. Die Worte, welche in der Kāṭhaka Up. I, 20 Naciketas an Yama richtet: *yeyaṃ prete vicikitsā manuṣye astīty eke nāyam astīti caike* weisen auf eine noch ältere Zeit.

Seitdem mein kurzer Aufsatz „Über Materialisten und Skeptiker"[1]) erschien, hat das vorhandene Material und die Hinweise darauf sich etwas vermehrt, so daß ich vielleicht den Versuch wagen darf, die Schule des Cārvāka einer erneuten Betrachtung zu unterwerfen[2]). Die einzelnen Schriften, welche benutzt sind, werden an der betreffenden Stelle angeführt; hier möchte ich noch besonders Sualis Ausgabe und Übersetzung von Haribhadras Lokatattvanirṇaya und seiner Übersetzung von dem betreffenden Kapitel des Ṣaḍdarśanasamuccaya gedenken sowie der Bemerkungen Garbes an verschiedenen Stellen seiner Sāṅkhyaschriften; außerdem Pizzagallis Schrift: Nāstika Cārvāka e lokāyatika (Pisa 1907).

Rhys Davids hat in den Buddhist Suttas II, p. 171 am Schluß einer eingehenden Betrachtung des Wortes *lokāyata* die Vermutung ausgesprochen, daß "about 500 B. C. the word Lokāyata was used in a complimentary way as the name of a branch of Brahman learning, and probably meant Nature-lore — wise sayings, riddles, rhymes, and theories handed down by tradition as to cosmogony, the elements, the stars, the weather, scraps of astronomy, of elementary physics, even of anatomy, and knowledge of the nature of precious stones, and of birds and beasts and plants". Mir scheint diese Hypothese nicht richtig. Gegen sie hat sich schon ein ungenannter Rezensent im Athenäum[3]) geäußert, einmal unter Hinweis auf den Jaina Canon, der die Lokāyatas nicht unter einer bloßen Liste "of blameworthy persons" nenne, sondern in der sehr bezeichnenden Gesellschaft der

---

[1]) Alt-Indien (Breslau 1890) p. 168 ff.

[2]) Quellennachweise bei J. J. Meyer, Daṇḍins Daśakumāracaritam p. 362.

[3]) 30. Juni 1900 Nr. 3792 p. 811.

Buddhisten und *frühen Sāṅkhyas*, ferner auf Haribhadra († 528), der ihre Grundsätze darlege und sie mit den Cārvākas identifiziere, und auf das Drama Prabodhacandrodaya, das ihnen mit Haribhadra übereinstimmende Ansichten in den Mund lege. "Most interesting of all is another passage overlooked in the present volume, and precisely of the kind there considerated, as it is 'not the testimony of the opponents', namely the passing mention by the Chinese pilgrim I-tsing (sixth century A-D.) of the ambassador Wang-Houen-Tse who had found in Kashmir a Brahman who professed the Lokāyata[1]), and apparently practised it too as a branch of 'nature-lore', somewhat like alchemy."

Wir können wohl einen Schritt weiter gehen. Cullavagga V, 33, 2 sagt Buddha mit Bezug auf die chabbagiya bhikku's *na lokāyataṃ pariyāpuṇitabbam — na bhikkhave lokāyataṃ vācetabbaṃ*, was ursprünglich wohl nur von einer Lehre gesagt werden kann. Wichtiger ist eine andere Stelle, in der sich wie auch sonst statt der Bezeichnung Lokāyata das Wort *ucchedavādo* und für den Bekenner dieser Lehre das Wort *ucchedavādi* findet. Wir wissen aus den verschiedenen Quellen über die Lehre der Materialisten späterer Zeit, daß sie das Jenseits leugnen und alles auf vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Wind (Luft) zurückführen, daß sie Opfer usw. verwerfen und keinen Lohn für gute oder böse Taten anerkennen. Das ist aber genau das, was Ajito Kesa-Kambalī Dīgha-Nikāyo I, p. 55 (mit einigen kleinen Abweichungen in anderer Beziehung) lehrt: „*natthi dinnaṃ, natthi yiṭṭhaṃ, natthi hutaṃ, natthi sukaṭadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, natthi ayaṃ loko, natthi paro loko, natthi mātā, natthi pitā*[2]), *natthi satthā-*

[1]) Gemeint ist wohl die Stelle in dem Mémoire . . . sur les religieux éminents . . . traduit par Edouard Chavannes (Paris 1894) p. 21.

[2]) Vgl. unten die Rede Guṇa Kassapas aus den Jātakas VI, 225 ff. und die Worte Jābālis aus dem Rāmāyaṇa II, 108: *kaḥ kasya puruṣo bandhuḥ kim āpyaṃ kasya kena cit | eko hi jāyate jantur eka eva vinaśyati || tasmān mātā pitā ceti rāma sajjeta yo naraḥ | unmatta iva sa jñeyo nāsti kaścid dhi kasya cit | — na te hi kaścid daśarathas tvaṃ ca tasya na kaścana — bījamātraṃ pitā jantoḥ śukraṃ śoṇitam eva ca | saṃyuktam ṛtumanmātrā puruṣasyeha janma tat* | usw. Zu den Worten *natthi dinnaṃ, natthi yiṭṭhaṃ* ist v. 16 aus derselben Rede Jābālis zu vergleichen: *dānasaṃvanana hy ete granthā medhāvibhiḥ kṛtāḥ | yajasva dehi dīkṣasva tapas tapyasva saṃtyaja.* Die Polemik scheint sich meist in denselben enggezogenen Gedankenkreisen

opapātikā[1], *natthi loke samaṇabrāhmaṇā samaggatā sammāpaṭipannā ye imaṃ ca lokaṃ paraṃ ca lokaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā pavedenti*[2] | *cātummahābhūtiko ayaṃ puriso | yadā kālaṃ karoti paṭhavī paṭhavikāyaṃ anupeti anupagacchati, āpo āpokāyaṃ anupeti anupagacchati, tejo tejokāyaṃ anupeti anupagacchati, vāyo vāyokāyaṃ anupeti anupagacchati | ākāsaṃ indriyani saṃkamanti | āsandipañcamā*[3] *purisā mataṃ ādāya gacchanti | yāva āḷāhanā padāni paññāpenti | . . . tesaṃ tucchaṃ musā vilāpo ye keci atthivādaṃ vadanti | bāle ca paṇḍite*[4] *ca kāyassa bhedā ucchijjanti vinassanti na honti paraṃ maraṇā ti | itthaṃ kho me bhante Ajito Kesakambalī sandiṭṭhikaṃ sāmaññaphalaṃ puṭṭho samaṇo ucchedavādaṃ*[5] *vyakāsi.* Wenn Ajito Cārvāka und seine Lehre gekannt hätte, so würde er kaum seine Worte anders, als geschehen ist, haben wählen können; nur die Hinzufügung des Ākāśa bedeutet einen Unterschied[6]. Ganz wie hier lautet die Rede eines Ucchedavādi, der Jātaka V, 228 mit einem *ahetukavādi*, einem *issarakāraṇavādi*, einem *pubbekatavādi* und einem *khattavijjavādi* als Minister des Königs auftritt und *atthaṃ ca dhammaṃ ca* lehrt. Je weniger wir an solchen Stellen wörtliche Übereinstimmungen erwarten dürfen, um so mehr muß das wirkliche Vorkommen solcher Übereinstimmungen bemerkt werden. Bodhisattva, der sich, um ihn zu widerlegen, auf seinen Standpunkt stellt, sagt: *tvaṃ āvuso natthi dinnaṃ ti adīni vatvā idheva sattā ucchijjanti paralokaṃ gacchanta*

und Schlagworten bewegt zu haben. Zu Rām. II, 108, 15 *yadi bhuktam ihanyena deham anyasya gacchati, dadyāt pravasatāṃ śrāddhaṃ, na tat pathy aśanaṃ bhavet* ist zu vergleichen SD Saṃgraha *mṛtānām api jantūnāṃ śrāddhaṃ cet tṛptikāraṇaṃ | gacchatām iha jantūnāṃ vyarthaṃ pātheyakalpanam.*

[1]) Dieselben Worte, ohne Hinzufügung eines Namens, Majjhimanikāya I, 287.

[2]) Dazu SD Saṃgraha: *yadi gacchet paraṃ lokaṃ dehād eṣa vinirgataḥ | kasmād bhuyo na cāyāti bandhusnehasamākulaḥ.*

[3]) Jacobi verweist auf eine fast wörtlich gleiche Stelle im Sūtrakṛtāṅga (SBE 45, XXIIII).

[4]) Siehe unten p. 18.

[5]) SD Saṃgraha: *dehacchedo mokṣaḥ.*

[6]) Es geht daraus hervor, daß er ein *Pañcabhautika* ist; F. O. Schrader, Über den Stand der indischen Philosophie p. 53. Zu diesen gehören auch die bei Jacobi, SBE 45, p. 236 Sūtrakṛtāṅga I, 1, 7 erwähnten Nāstikas: "some prefer the five gross elements".

nāma natthīti maññamāno kasmā maṃ paribhāsasīti santajjitvā āha | catunnaṃ yev upādāya rūpaṃ sambhoti pāṇinaṃ yato ca rūpaṃ sambhoti tattheva anupagacchati idheva jīvati jīvo peccapecca vinassati ucchijjati ayaṃ loko ye bāla ye ca paṇḍitā ucchijjamāne lokasmiṃ kuvidha pāpena lippati.

Etwas verschieden ist die Saptakāyavādalehre Pakudha Paccāyanas [Dīgha Nikāya I, 56 ff.[1]] und Kassapas Jāt. VI, 225—226, der zu Erde, Wasser, Feuer, Luft noch *sukha, dukha, jīvo* hinzufügt, also zu den vier Grundelementen noch drei weitere[2]), sonst aber Belohnung und Bestrafung für guten und schlechten Wandel[3]) sowie ein Jenseits leugnet[4]). Er setzt dort auseinander, daß jene sieben Elemente nicht zerstört werden; keine Waffe dringe in sie ein; man könne mit dem scharfen Schwert wohl das Haupt abschneiden, aber das zerstöre die Elemente nicht[5]). Kassapa bildet eine Abart der Materialisten, die, in der Hauptsache darüber einig, daß es ein Leben nach dem Tode nicht gebe, im einzelnen vielfach auseinandergehen, wie man aus der Stelle des Brahmajālasutta I, 3, 9 ff. sieht, in der sieben Ansichten sich übereinander aufbauen, die das Wesen der Seele zwar immer feiner deuten, aber doch in der Annahme ihrer völligen Vernichtung nach dem Tode schließlich übereinstimmen. Die Steigerung selbst vergleicht Rhys Davids mit der Reihenfolge *anna, prāṇa, manas, vijñāna* und *ānanda* Taitt. Up. II, 1—5 und der vom *sthūlaśarīra* bis zum *ātman* aufsteigenden Sāṅkhyalehre. Von ihnen fällt die erste Gruppe in die Richtung des groben Materialismus, den die späteren Texte schildern und dem Cārvāka in den Mund legen: *yato kho bho ayaṃ attā rūpī cātum-mahā-bhūtiko mātā-pettika-sambhavo, kayassa bhedā ucchijjati vinassati, na hoti paraṃ maraṇā, ettavatā kho bho ayaṃ attā sammā samucchinno hotīti.*

Die Schilderung *cātummahābhūtiko* usw. stimmt ganz mit diesen späteren Anschauungen überein; die Worte der Sumañ-

1) F. O. Schrader a. a. O. p. 54; Jacobi, SBE 45, XXIV.

2) v. 985: *satt 'ime sassatā kāyā achejjā avikopino | tejo pathavī apo ca vāyo sukhadukkhaṃ c 'ime | jīvo ca satt 'ime kāyā yesaṃ chettā na vijjati.*

3) v. 980: *natthi dhammacaritassa phalaṃ kalyāṇapāpakaṃ.*

4) *natthi paro loko, ko tato hi idhāgato.*

5) Er ist also zugleich ein Anhänger des Nityavāda (s. F. O. Schrader, a. a. O. p. 57).

galanivāsinī (I, p. 120): *mātā pitunnaṃ etan ti mātāpettikaṃ; kiṃ taṃ? sukkasoṇitaṃ* kann man mit denen des Jābāli im Rāmāyaṇa vergleichen (oben S. 16[2]); hier liegen überlieferte Wendungen und Worte vor. Auch die zweite Gruppe, die die Seele für *dibbo, rūpī, kāmāvacaro, kabaliṅkārabhakkho* (Rhys Davids: divine, having form, belonging to the sensuous plane, feeding on solid food) ansieht, gehört hierher. Wir begegnen ihr unter den vier Cārvākas, die im Vedāntasāra bekämpft werden. Der erste von ihnen sagt § 148 unter Berufung auf Taitt. Up. II, 1: „*sa vā eṣa puruṣo 'nnarasamayaḥ*", daß das Selbst der grobe Körper sei (*sthūlaśarīra*); der zweite sieht das Selbst in den Sinnen, der dritte im Atem, der vierte im Manas. Es liegt somit die Stufenfolge *sthūlaśarīra* (wofür man *annarasa* setzen kann), *indriya, prāṇa, manas* vor. Garbe (Sāṅkhya p. 123) hat die ursprüngliche Verschiedenheit dieser Cārvākalehren bezweifelt. Ich glaube, hier sind Lehren zusammengestellt, die von verschiedenen Männern und von verschiedenen Lehren in bezug auf das Selbst ausgingen, wie die Upaniṣads zeigen; die Lehre der Vedāntins ist in unserem Text zu der orthodoxen Strenge vorgeschritten, daß sie alle mehr oder minder materiellen Deutungen auf Cārvākas zurückführt[1]).

Mir scheint also Grund zu der Annahme, daß schon zu der Zeit des Pālikanons materialistische Anschauungen sich in einigermaßen festen Formen bewegten und ein System bezeugen.

In der klassischen Zeit gilt Bṛhaspati als sein Urheber. In dem Sarva-siddhānta-saṃgraha heißt es I, 23: „Akṣapāla, Kaṇāda, Kapila, Jaimini, Vyāsa, Patañjali, das sind vedagläubige Verfassser von Sūtren; Bṛhaspati, Ārhata sowie Buddha bekämpfen den Vedaweg. Alle haben in Rücksicht auf die, die sich mit ihrer Lehre befassen, Śāstras ins Leben gerufen; die Bauddhas, Lokāyatas und Ārhatas, welche für ihre Lehren sich nicht auf

[1]) In jener Stelle der Taitt. Up. II, 1 darf man die Äußerung einer materialistischen, hier im Text in anderem Zusammenhang hineingearbeiteten Richtung sehen; das ergibt sich aus den Worten der Bhṛguvallī: *annād dhy eva khalu imani bhūtāni jayante | annena jatāni jīvanti | annaṃ prayanty abhisaṃviśanti.* Es folgt zwar daran angereiht dieselbe Äußerung in bezug auf den Prāṇa, in bezug auf das Manas, aber das sind voneinander im Grunde verschiedene Auffassungen, die später von verschiedenen „Cārvākas" getrennt verkündet werden und tatsächlich auseinanderzuhalten sind.

den Veda stützen, sind von denen, die die Beweiskraft des Veda behaupten, gebührend zu widerlegen". Ob nun dieser Text auf Śaṅkara wirklich zurückgeht oder nicht, jedenfalls stimmt die Angabe mit der andrer Werke überein. Mādhavas Sarvadarśanasaṃgraha führt öfter Verse aus Bṛhaspati an und spricht in der Einleitung von „Cārvāka, der Krone der Leugner, der Bṛhaspatis Meinung folgt"[1]). Ebenso erwähnt der Kommentar zum Ṣaḍdarśanasamuccaya, daß die Lokāyatikas sich Bārhaspatyāḥ nennen[2]). Das ist alte Tradition. Die Maitrī-Upaniṣad stellt Bṛhaspati als den Schöpfer der Irrlehre, der Avidyā dar[3]). Colebrooke bemerkt zu seiner Angabe, Bhāskara zu Ved. Sūtra III, 3, 53 nenne das Bārhaspatyasūtra: "apparently as the text word or standard authority of this sect or school". Wilson führt eine Stelle aus dem Padmapurāṇa[4]) an. Es darf auch auf den Harivaṅśa verwiesen werden, demzufolge Bṛhaspati, um Indras Feinde zu verwirren, das Nāstikavāda-Arthaśāstra schuf, „das dem Dharma feindlich ist, das beste der Lehrbücher des Tarka für die Schlechten, ihrem Geist entsprechend. Sie hörten das von Bṛhaspati verfaßte Lehrbuch in ihrem beschränkten Verstande und wurden zu Feinden der vordem verkündeten Lehrbücher des Rechts"[5]).

Es ist nun interessant, daß Rāmāyaṇa II, 100, 38 *lokayatika* durch *buddhi ānvīkṣikī* erläutert wird und die zu den Lokāyatika sich haltenden Brahmanen als Schwächlinge gelten, die sich für Paṇḍits halten. Das ist die Richtung, die dem Frommen widerstrebt und schon in Kautsa bei Yāska einen Vertreter hat; die

[1]) *bṛhaspatimatānusāriṇā nāstika-śiromaṇinā cārvakeṇa.*

[2]) Suali, Le Muséon, NS 9 (1908) p. 279.

[3]) *bṛhaspatir vai śukro bhūtvendrasyābhayāyāsurebhyaḥ kṣayāyemām avidyām asṛjat | tayā śivam aśivam ity uddiśanty aśivaṃ śivam iti vedādiśāstrahiṅsakadharmābhidhyānam astv iti vadanti* (VII, 9).

[4]) Sel. Works I p. 12 ff.

[5]) I, Kap. 35 (ed. Bomb. fol. 45b), Vers 30 ff.:

teṣāṃ ca buddhisaṃmoham akarod dvijasattamaḥ |
nāstivādārthaśāstraṃ hi dharmavidveṣaṇaṃ param || 30 ||
paramaṃ tarkaśāstrāṇām asatāṃ tanmanonugam |
na hi dharmapradhānānāṃ rocate tat kathāntare || 31 ||
te tat bṛhaspatikṛtaṃ śāstraṃ śrutvālpacetasaḥ |
pūrvoktadharmaśāstrāṇām abhavan dveṣiṇaḥ sadā || 32 ||

kathāntare v. 31: Komm. *vārttāprasaṅge pi.*

buddhi ānvīkṣikī hier[1]) entspricht dem obengenannten Tarkaśāstra des Harivaṅśa.

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhange die Erwähnung der *ānvīkṣikī* im Kauṭilīya. I, 2 werden als Wissenschaften, die der König kennen muß, die *ānvīkṣikī*, die drei Veden, Erwerbsleben und Verwaltung aufgezählt. Von den Vertretern anderer Ansichten daselbst sind die Schüler Bṛhaspatis zu nennen, die die drei Veden verwerfen, weil sie für den Kenner des Lebens, den *lokayātrāvid*, nur eine Verhüllung, eine Täuschung seien, während die Schüler Manus in der Ānvīkṣikī einen Zweig oder ein Kennzeichen der Veden sehen[2]). Jene weltzugewandte Richtung der Bārhaspatyas stimmt überein mit dem, was Bṛhaspati im Sarvasiddhānta-saṅgraha II, 15 sagt, Agnihotra, die drei Veden usw. seien eben nur ein Lebensunterhalt für die Leute ohne Verstand und Kraft; ein Kluger soll auf der Welt stets durch sichtbare Mittel wie Ackerbau, Viehzucht, Handel und Verwaltung der Genüsse teilhaft werden: es ist die Lehre des rein praktischen Lebens.

Es verdient bemerkt zu werden, daß im Prabodhacandrodaya Cārvāka eine Bṛhaspati nahestehende Ansicht ausspricht: *vatsa jānāsi daṇḍanītir eva vidyā | atraiva vārttāntarbhavati*[3]): „die Daṇḍanīti allein ist die Wissenschaft; hierin ist die von dem Leben enthalten".

Nach dem Kauṭilīya ist das strenggenommen die Meinung der Uśanasschüler: *daṇḍanītir ekā vidyā*; aber der Unterschied ist nur einer der Definition, nicht der Sache. Wie die Bṛhaspatischüler sagen, daß die Veden für den Kenner des Lebens nur eine Verhüllung seien, so fügt Cārvāka in dem Drama seinem Bekenntnis zur einzig wahren Wissenschaft der Politik die Worte hinzu: „der Veda ist nur ein Geschwätz von Toren".

---

[1]) *kaccin na lokayatikan brāhmaṇāṅs tāta sevase | anarthakuśalā hy ete bālāḥ paṇḍitamāninaḥ || dharmaśāstreṣu mukhyeṣu vidyamāneṣu durbudhāḥ | buddhim ānvīkṣikīṃ prāpya nirarthaṃ pravadanti te ||* Man sieht hier den Gegensatz zwischen dem Vedabrahmanen und dem Angehörigen der rationalisierenden Systeme, der in den nachher anzuführenden Äußerungen Kauṭilyas und Bṛhaspatis so sichtbar zum Ausdruck kommt und schon in die Zeit des Rāmāyaṇa hineingeragt haben muß.

[2]) Schwerlich ist der Sprachgebrauch Manus ursprünglich.

[3]) p. 28 in Brockhaus' Ausgabe.

In das Mudrārākṣasa wie in das Tantrākhyāyika haben die Verfasser Zitate aus dem Lehrbuch des Kauṭilya verflochten. Wir dürfen annehmen, daß auch die dem Lokāyata-Śāstra von Mahārāj „Mahāmoha" zugeschriebenen Worte nicht erfunden, sondern direkt entlehnt sind: wir finden in Akt 2 (p. 27) die Sätze, die in Kürze den Gesamtinhalt der Lehre ausmachen: *pṛthivy-ap-tejo-vāyavas tattvāni | arthakāmau puruṣārthau | bhūtāny eva cetayanti | nāsti paralokaḥ | mṛtyur evāpavargaḥ*; in den unten gemachten Versuch, einige Lehrsätze wiederherzustellen, habe ich sie z. T. mit aufgenommen.

Dasselbe Kapitel Kauṭilyas bezeichnet nur Sāṅkhya, Yoga und Lokāyata[1]) als „Ānvīkṣikī". Ein Manu würde sie anders definieren und hat sie anders definiert[2]); der orthodoxe Standpunkt erfordert, daß sie die Wissenschaft vom Ātman sei, aber der des Kṣatriya und des politischen Leiters verfolgt mehr die Geschäfte der Welt. Der Gegensatz zwischen Brāhmaṇa und Kṣatriya äußert sich, wie in dem religiösen Leben, so auch in Bewertung der Philosophie und zeigt die Linie, auf der die Kṣatriyas auch religiös zu rationalisierenden Gedanken kamen. Auch Kauṭilya, der Politiker, hat gewiß die Meinung gehegt, daß der Vedānta den Theologen und nicht dem Staatslenker entspreche[3]). Bezeichnend ist nun, daß Kauṭilya-Cāṇakya im Mudrārākṣasa in dem großen Monologe, worin er alle seine Taten aufzählt, von seinem Intimus Viṣṇuśarman spricht, der unter anderen Dingen in *auśanasyāṃ daṇḍanītyām* wohl erfahren sei, also in der von Uśanas gelehrten Staatslenkung, von demselben Uśanas, der nach dem Kauṭilya-Śāstra den Veda verwirft und nur die Daṇḍanīti mit der darin enthaltenen Vārttā anerkennt. Kauṭilya hat also als dieser Richtung nahestehend gegolten.

Wir dürfen somit in Bṛhaspati[4]), neben dem der Name Uśanas auftritt, einen der frühesten, hinter einem Götternamen verborgenen

[1]) Weber (Bhagavatī II, 248) führt aus dem Anuyogadvārasūtra nebeneinander *buddhasāsanaṃ, kāvilam, logāyataṃ* an (s. dazu I.Stud. 17, 9); im Saurapurāṇa wird 38, 52 vom *cārvākabauddhikādimārgaḥ*, 38, 54 von *cārvāka, bauddha, jaina, yavana, kāpālika, kaulika* als Heretikern gesprochen.

[2]) Manu VIII, 43 — zitiert bei Jacobi, Zur Frühgeschichte der ind. Phil. (Sitzb. KPreuß. Ak. d. W. 1911, p. 743).

[3]) So auch Jacobi p. 738.

[4]) Prabodhacandrodaya nennt Vācaspati.

Verfasser eines politischen Werkes sehen, wenn auch die ihm zugeschriebenen Verse schwerlich von ihm stammen und schwerlich mehr als eine bequeme, populäre Erläuterung seines Systems sind. Die hedonistische Seite der Lehre kann nur als ein Ausfluß der auf die Welt gestützten Anschauungen, nicht als die Grundlage angesehen werden[1]; die Gegner der Materialistenschule, mit deren Grundsätzen sie sich auseinandersetzten, werden jene Folge mehr als nötig und zu demonstrativen Zwecken hervorgehoben haben, so wie der bekannteste spätere Anhänger der Lehre den Gläubigen als ein Schreckbild roher und niederer Gesinnung dargestellt wird. Im Mahābhārata erscheint er als Duryodhana befreundeter Rākṣasa, der einst im Kṛtazeitalter Buße getan und großes Ansehen erworben hatte. Er naht dem König Yudhiṣṭhira in Gestalt eines Bhikṣu mit Rosenkranz, Haarlocke und Dreistab und sagt zu ihm im Namen von Brahmanen: „Weh über dich, den schlechten König, der seine Verwandten erschlägt. Was soll dir das Reich, wenn du die Verwandten vernichtest. Und hast du deine Gurus erschlagen, so ist dem Leben der Tod vorzuziehen[2].“ C. hat damit eigentlich nichts Böses getan, aber die empörten Brahmanen, die in ihm den Freund und Helfer Duryodhanas sehen, töten ihn mit ihrem Zauberspruch. Der Geist des strengen Brahmanismus hat ihm diesen Zug aufgeprägt. Nach dem Saurapurāṇa wird Madhu einst als verkappter Cārvāka erscheinen und den Śivaglauben stören[3]. Charakteristischer ist Jābāli im Rāmāyaṇa, dem Cārvāka noch unbekannt war, gezeichnet. Die Situation wird sehr gut geschildert und der Materialist zu dem frommen Rāma in so wirksamen Gegensatz gestellt, daß ich diese Stelle nicht für unecht halten kann[4].

Was wir an Material zur Wiederherstellung einiger Sätze des Cārvāka- oder Bṛhaspatitextes haben, ist nicht viel; es be-

---

[1] Im Prabodhacandrodaya sind die gröberen Sätze dem Cārvāka zugeteilt.

[2] XII, 39, 2 ff. (Südind. Ausgabe 37, 25 ff.)

[3] 40, 61; W. Jahn p. XVII.

[4] Anders ist es mit dem folgenden, auf Buddha bezüglichen Abschnitt, in dem dieser als Nāstika dargestellt wird. Wie vorher Schlegel (praef. I, XV), Lassen (IAK I [2] 591 [1]) hat Jacobi ihn für unecht erklärt (Rāmāyaṇa p. 89 ff.).

schränkt sich, soweit ich sehe, auf die Darstellungen von Haribhadra[1]), Śaṅkara[2]), Mādhava[3]), die kleine Übersicht über seine Lehre in Śaṅkaras Kommentar zu Brahmasūtra III, 3, 53 und verschiedene Stellen in den Sāṅkhyatexten, die Garbe hervorgehoben und besprochen hat[4]), schließlich das Drama Prabodhacandrodaya. Die Grundsätze, welche heftige Anfeindung fanden und ja in der Tat alle Systeme der Gegner umzustürzen geeignet gewesen wären, wenn sie Verehrer genug gefunden hätten, sind nicht zahlreich: 1. Erstens lehrt Cārvāka das Vorhandensein von vier Elementen; 2. daß die Seele oder der Intellekt nicht an und für sich bestehe, sondern aus der Mischung der Elemente hervorgehe; 3. daß es ein Leben nach dem Tode nicht gebe, ebensowenig Schuld oder Verdienst, sondern Glück und Unglück an dem Menschen *svabhāva* hafte; 4. daß es keinen anderen Beweis als den Augenschein gäbe. Das ist bekannt; es sei mir aber der Versuch gestattet, einige der Lehrsätze, so gut ich kann, auf Grund der Quellen herzustellen; ich weiß, wie unsicher er ausfällt, da mit freien Widergaben durch die Kommentare und anderen Möglichkeiten gerechnet werden muß; ich gebe ihn daher mit allem Vorbehalt.

arthakāmau puruṣārthau.

Prabodhacandrodaya Akt 2.

pṛthivy āpas tejo vāyur iti tattvāni.

So Haribhadra, LTN v. 111 als Ansicht der Bhūtavādins; mit ganz geringer Abweichung ebenso (*pṛthivyaptejovāyavas t.*) Prabodhacandrodaya; SSS v. 1: *tattvaṃ bhūtacatuṣṭayaṃ pṛthivy āpas tathā tejo vāyuḥ;* SDS: *pṛthivyādini bhūtāni catvāri tattvani* und der Vers: *atra catvāri bhūtāni bhūmivāryanalānilāḥ;* Śaṅkara zu Vedāntasūtra III, 3, 54: *na hi bhūtacatuṣṭayavyatirekeṇa lokāyatikaḥ kiṃ cit tattvaṃ pratyeti;* Sāṅkhya-Sūtra III, 18: *cāturbhautikam* (*śarīram*) *ity anye.*

[1]) Haribhadra, Ṣaḍdarśanasamuccaya ed. L. Suali, BI. 1905 ff. (das Heft ist mir nicht zugänglich) und Giornale della Società As. It. 18, 1900, p. 263 ff.; Suali, Matériaux pour servir à l'histoire du Matérialisme Indien, Le Muséon, N. S. 9, Louvain 1908, p. 277 ff.

[2]) the Sarvasiddhāntasaṃgraha of Śaṅkarācārya ed. with an English translation . . . by M. Raṅgācārya, Madras 1909.

[3]) Schon von Colebrooke, Misc. Ess. I ² p. 428 ff. angeführt.

[4]) Garbe, Sāṅkhyaphilosophie p. 122 ff.; Sāṅkhya-Sūtra-Vṛtti III, 17—22; V, 89, 130; Sāṅkhya-tattva-kaumudī zu Kārikā 5. Aus Śaṅkaras Digvijaya, Kapitel 25, habe ich Material nicht entnehmen können.

tebhyaś caitanyaṃ | madaśaktivat.

So Śaṅkara VS III, 3, 53: *tebhyaś caitanyaṃ madaśaktivad vijñānam*; Prabodhacandr.: *bhūtāny eva cetayante* (vielleicht besser?) Haribhadra, Lokatattvanirṇaya: *tatsamudāye śarīrendriyaviṣayasaṃjñāḥ, madaśaktivac caitanyam*; Ṣaḍdarśanasamuccaya 84: *pṛthivyādisaṃhatyā tathā dehapariṇateḥ | madaśaktiḥ madyaṅgebhyo yadvat tadvac cid ātmani*; SDS: *tebhya eva dehākārapariṇatebhyaḥ kiṇvādibhyo madiśaktivac caitanyam upajāyate*; Vers: *caturbhyaḥ khalu bhūtebhyaś caitanyam upajāyate kiṇvādibhyaḥ sametebhyo dravyebhyo madaśaktivat*; Sāṅkhya Sūtra III, 22: *madaśaktivac cet*. Das Wort *madaśaktivat* war ersichtlich ein Schulbeispiel der Cārvākalehre. Dazu (nach Aniruddha vor III, 22) die Erklärung der Cārvākas: *yathā pratyekam aśaktā api bahavo mādakapadārthā madaśaktim udvahanti tathā bhūtāni militāni cetayante*. Ein anderes Beispiel SSS: *jaḍabhūtavikāreṣu caitanyaṃ yat tu dṛśyate tāmbūlapūgacūrṇānāṃ yogād rāga ivotthitam*. Auch Nīlakaṇṭha führt das Beispiel madaśaktivad zu Mbh. 12, 218, 23, wo die Ansichten der Nāstikas besprochen werden, an. Cf. Komm. zu VSaṃh. 40, 9.

dehākārapariṇatānāṃ bhūtānāṃ caitanyaṃ dharmaḥ.

So Sāṅkhya-sūtra-vṛtti III, 19 (cf. auch V, 130 Einl.); Vedāntasūtra Śaṅkara: I, 1, 1 (p. 29 der Ānandāśrama S. Ser.) *dehamātraṃ caitanyaviśiṣṭam atmeti prākṛta jana lokayatikāś ca pratipannaḥ*; III, 3, 53: *etraike dehamātrātmadarśino lokāyatika dehavyatiriktasyātmano 'bhāvaṃ manyamānāḥ samastavyasteṣu bahyeṣu pṛthivyādiṣv adṛṣṭam api caitanyaṃ śarīrākārapariṇateṣu bhuteṣu syad iti bhavayantas* —

caitanyaviśiṣṭaḥ kāyaḥ puruṣaḥ (= Seele).

So Śaṅkara VS III, 3, 53; derselbe *dehamātraṃ caitanyaviśiṣṭam ātmā* zu I, 1, 1 (p. 29 der Ānandāśrama S. Ser.). Haribhadra,[1] LTN I,' 111: *caitanyaviśiṣṭaḥ kāyaḥ puruṣaḥ*; SDS: *caitanyaviśiṣṭadeha evātmā*; Kusumāñjali ed. Cowell (p. 15); Komm.: *carvakas tu | bhavatu cetanadharmo 'dṛṣṭam | cetanaś ca na nityabhuḥ, kiṃ tu kāyakārapariṇatabhūtaviśeṣaḥ gauro 'haṃ jānāmīti pratītya rūpavattvasiddheḥ* (ed. B. Ind. p. 173).

śarīre bhāvāt.

So Śaṅkara VS III, 3, 53: *deha eva tu cetanaś cātmeti pratijānate | hetuṃ cakṣate śarīre bhavād iti* | In 54 wiederholt. Die in 53 folgende Auseinandersetzung dürfte wohl nicht dem Text, sondern der Erläuterung der Cārvākas angehören; ebenso der Komm. zu II, 2, 2: *pratyakṣe dehe sati caitanyadarśanād asati cādarśanād dehasyaiva caitanyam api* usw.

yad anubhavanaṃ bhūtabhautikānāṃ tac caitanyam.

Śaṅkara VS III, 3, 54.

pratyakṣam eva pramāṇam.

So Prabodhacandrodaya; *nānumānaṃ nāma pramaṇam* Sāṅkhya S.Vṛtti V, 28 (Einl.) und Sāṅkhya-tattvakaumudī zu Kārikā 5; Haribhadra SDS 83:

mānaṃ tu akṣam eva (?); SDS: *pratyakṣaikapramāṇavāditayānumānāder anaṅgīkāreṇa prāmāṇyabhāvāt*; SSS: *pratyakṣagamyam evasti nāsti adṛṣṭam adṛṣṭataḥ.* Die Ablehnung aller Beweismittel wird eingehend in SDS. dargelegt. Einzelne Andeutungen weitergehender Erörterung finde ich Kusumāñjali I, 370, 7 (Cowell 27) *cārvākas tv āha kiṃ yogyatāviśeṣagraheṇa | yan nopalabhyate tan nāsti.*

udbhūtarūpanibandhanaṃ dravyapratyakṣatvam.
Aniruddha zu Sāṅkhya V, 89 (Garbe, Sāṅkhyaphilosophie p. 125).

adṛṣṭāsiddhau tadadhiṣṭhātṛtayāpi neśvarasiddhiḥ.
Nyāya-Kusumāñjali ed. BI. I, 32 Komm.

nāsti paralokaḥ.
Prabodhacandrodaya.

lokavyavahārasiddhaḥ (īśvaraḥ).
Nyāya-Kusumāñjali ed. BI. I, 17; Komm: *loketi yathā loke vyavahriyate caturbhujādyupetadehavān na tv adṛśya ity arthaḥ*; Haribhadra LTN: *mandair anyasya kartṛtvam upadiśyate*; SDS.: *lokasiddho rājā parameśvaraḥ.*

mṛtyur evāpavargaḥ.
Prabodhacandrodaya.

lokottaradeśe lokottarasrakcandanavanitādilābha eva muktiḥ.
Aniruddha zu V, 80; Garbe, Sāṅkhyaphilosophie p. 125.

Es wird gewiegteren Kennern der philosophischen Literatur vorbehalten bleiben müssen, diese Sätze zu verbessern und neue dazu zu finden.

Land und Wasser als Staatseigentum.

Von

Julius Jolly (Würzburg).

Bekanntlich galt nach Megasthenes das Land überall in Indien als königliches Eigentum, und kein Privatmann durfte Grundstücke besitzen: *Τῆς δὲ χώρας μισθοὺς τελοῦσι τῷ βασιλεῖ διὰ τὸ πᾶσαν τὴν Ἰνδικὴν βασιλικὴν εἶναι, ἰδιώτῃ δὲ μηδενὶ γῆν ἐξεῖναι κεκτῆσθαι· χωρὶς δὲ τῆς μισθώσεως τετάρτην εἰς τὸ βασιλικὸν τελοῦσι*[1]). Man hat die Richtigkeit dieser Angabe bezweifelt, weil in den Smṛtis das Privateigentum an Grund und Boden anerkannt wird und die Äcker nur nach ihrem Ertrag besteuert werden. Doch ist der Gedanke, daß das ganze Land dem König gehört, ein echt indischer, ein Grundsatz des altindischen Staatsrechts, und wird in den Smṛtis deutlich ausgesprochen. So gebührt nach Manu 8, 39 dem König die Hälfte von allen alten Schätzen und Metallen in der Erde, weil er der Herr des Bodens ist (*bhūmer adhipatir hi saḥ*). Bühler erblickt in dieser Bemerkung einen klaren Hinweis auf die Lehre, daß das Eigentum an allem Land dem König zusteht. Nach Viṣṇu 3, 55 gehört der gesamte Ertrag der Bergwerke dem König. Nach Nārada 7, 6 gebührt jeder Schatz dem König, außer wenn ein Brahmane ihn gefunden hat. Weitere Belege s. „Recht und Sitte" § 30.

Sehr beachtenswert für diese Frage ist nun ein in Sorabjis Notes on the Adhyaksha-Pracāra (Allahabad 1914, Würzb. Diss., p. 55) gedruckter śloka aus Bhaṭṭasvāmins Kommentar zum Kauṭilīya Arthaśāstra:

rājā bhūmer patir dṛṣṭaḥ śāstrajñair udakasya ca |
tābhyām anyat tu yad dravyaṃ tatra svāmyaṃ kuṭumbinām ||

---

[1]) C. Müller, Fragm. historicorum Graecorum II, p. 406, vgl. 429.

„Der König wird von den Kennern der Wissenschaft als der Eigentümer von Land und Wasser bezeichnet. Was andere Gegenstände als diese beiden sind, darüber können die Bauern verfügen.“

Zitiert wird dieser śloka[1]) in dem Kapitel über die Pflichten des *sītādhyakṣa* (2, 14), d. h. des Ackerbauministers, der das Säen und Ernten auf den königlichen Domänen (*svabhūmau* K. A. 115, 14, vgl. 93, 16) zu besorgen und zu überwachen und gemäß den dafür verabredeten Bedingungen die Reinerträge von den Bauern einzuziehen hat[2]). Diese Reinerträge heißen *sītā*, wonach der *sītādhyakṣa* seinen Namen hat, und werden K. A. 60, 5 bei der Aufzählung der Steuerquellen aus dem Reich an erster Stelle genannt. Auf *sītā* beruht auch die Bezeichnung *ardhasītika*, die auch in den Gesetzbüchern als *ardhasīrin*, *ardhika* vorkommt, nach K. A. 116, 19 sind es ländliche Arbeiter, die das nicht angesäte Land bearbeiten und dafür die Hälfte des Ertrags erhalten.

Daraus, daß das Wasser königliches Eigentum ist, erklärt sich die Wassersteuer *udakabhāga*, die nach K. A. ein Fünftel, ein Viertel, oder ein Drittel der Ernte betragen soll, je nachdem die Bewässerung der Felder durch Handarbeit oder durch Verwendung von Bullen oder durch Pumpwerke geschieht. Vielleicht war aber die Lehre von dem Staatseigentum an Wasser von den indischen Steuertheoretikern nur erfunden, um damit die Erhebung der Wassersteuer zu motivieren, von der in den Smṛtis noch keine Rede ist. Nach der Auffassung Shama Sastris[3]) bildet dieselbe eine Ergänzung zu der Grundsteuer, die nach K. A. 116, 20 bei den *svavīryopajīvinaḥ* d. h. Feldarbeitern in der Regel ein Viertel oder Fünftel der Ernte betragen soll. Die Viertel der Ernte, die auch M. 10, 118 in Notzeiten als Steuer erheben läßt, erinnern an die τετάρτη bei Megasthenes, sowie an die spätere Cotth, die als Tribut erhoben wurde. Geirrt hätte Megasthenes nur darin, daß er den ganzen Ackerboden für königlich hielt, während es zweifellos auch sehr viele Privatäcker gab, wie nicht nur aus den Smṛtis und den Inschriften, sondern auch aus K. A. 116, 21 hervorgeht:

---

[1]) Vgl. dazu V. Smith, Early History of India[2] (1914) p. 131.

[2]) Vgl. Barnett, Antiquities of India (1913) p. 102.

[3]) IA 1905, p. 110.

anyatra kṛcchrebhyaḥ svasetubhyaḥ „außer bei schwer zu bestellenden Privatäckern“ [1]). Hier wird allerdings das *svasetubhyaḥ* im Kommentar und in der Münchener Hs. 335 von *kṛcchrebhyaḥ* abgetrennt und zum folgenden Paragraphen gezogen. Auch in der obigen Aufzählung der Steuerquellen folgt auf *sītā* direkt *bhāga* K. A. 60, 5, womit offenbar das nach allgemeiner Lehre von den Bauern an den König zu entrichtende Sechstel der Ernte ihrer Privatfelder gemeint ist. Auch K. A. 22, 19 ist von dem *dhānya-ṣaḍbhāga* des Königs die Rede, ähnlich 93, 16; Grundsteuern im allgemeinen werden oft erwähnt.

[1]) So nach Shama Sastris neuer Übersetzung p. 144, früher folgte er dem Komm.

Über das Verhältnis des Vedānta zum Sāṅkhya.

Von

Hermann Jacobi (Bonn).

In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Vedānta Sūtras (SBE vol. 34, Introd. p. XLVI) hat sich G. Thibaut, dessen Hinscheiden unsere Wissenschaft eines ihrer verdientesten, durch Fleiß, Wissen und Scharfsinn in seltenem Maße ausgezeichneten Mitarbeiters beraubt hat, über das Verhältnis der Vedānta Sūtras zum Sāṅkhya folgendermaßen geäußert: "The fifth adhikaraṇa (des ersten Pāda des ersten Adhyāya, Sūtra 5—11) already declares itself against the doctrine that the world has sprung from a non-intelligent principle, the pradhāna, and the fourth pada of the first adhyāya returns to an express polemic against Sāṅkhya interpretations of certain vedic statements. It is therefore perhaps not saying too much if we maintain that the entire first adhyāya is due to the wish, on the part of the Sūtrakara, to guard his own doctrine against Sāṅkhya attacks." Es soll zunächst versucht werden, die einschlägigen Tatsachen genauer festzustellen und ihre Bedeutung zu bestimmen.

Das erste Sūtra von Adhy. 2, Pāda 1 lautet im Text mit Thibauts Übersetzung nach Śaṅkara (p. 290), dem Sinne nach übereinstimmend auch nach Rāmānuja (SBE vol. 48, p. 408): *smṛtyanavakāśadoṣaprasaṅga iti cen nā 'nyasmṛtyanavakāśadoṣaprasaṅgāt.* „If it be objected that (from the doctrine expounded hitherto) there would result the fault of there being no room for (certain) Smṛtis; we do not admit that objection, because (from the rejection of our doctrine) there would result the fault of room for other Smṛtis.“ Beide Erklärer verstehen unter der zuerst ge-

nannten Smṛti das Sānkhya; mit Recht, wie aus dem 3. Sūtra: „*etena Yogaḥ pratyākhyātaḥ*“ hervorgeht. Denn wenn die Widerlegung der Yoga-Smṛti durch diejenige einer andern Smṛti gegeben ist, kann mit letzterer nach Lage der Dinge nur die Sānkhya-Smṛti gemeint sein, wie denn auch auf beide zusammen in IV, 2, 31 mit *smārte ca.* Bezug genommen wird[1]). So gibt also der Sūtrakāra selbst zu verstehen, daß er im ersten Adhyāya gegen das Sānkhya polemisiert hat, und zwar nicht durch Widerlegung seiner philosophischen Grundsätze — denn diese erfolgt erst später, im 2. Pāda des 2. Adhyāya —, sondern durch den Nachweis, daß die Berufung des Sānkhya auf die heilige Schrift bei richtigem Verständnis der betreffenden Stellen nicht Stich hält[2]).

Vom zweiten Adhyāya an verfolgen wir nun den Faden rückwärts, um sein anderes Ende zu finden. Der 4. Pāda des 1. Adhyāya ist, wie Thibaut bemerkte, der Polemik gegen das Sānkhya gewidmet. Deutlich geht dies aus dem ersten Sūtra hervor: *anumānikam apy ekeṣām iti cen na* etc. “If it be said that some

[1]) Beiläufig sei hervorgehoben, daß beide Ausleger unter den andern Smṛtis auch das Mahabhārata nennen und daraus Aussprüche des sogenannten „epischen“ Sānkhya zitieren. Wäre letzteres das ursprüngliche Sānkhya gewesen, so würden sich Śankara und die früheren Kommentatoren diesen Umstand bei der Bekämpfung des „philosophischen“ Sānkhya nicht haben entgehen lassen; aber sie wissen nichts davon. Sollten sie das historische Verhältnis nicht mehr gekannt haben? Dann müßte dasselbe auch für den Sūtrakāra angenommen werden, der das „epische“ Sānkhya kurzweg ignoriert. Und doch stand er ihm zeitlich noch viel näher. Denn die Abfassung der Brahma Sūtras wird man spätestens gegen 500 n. Chr., die Schlußredaktion des MBh. nicht vor 100 n. Chr. setzen dürfen. Die philosophischen Stellen des MBh. gehören überdies nach allgemeinem Urteil zu den spätesten Teilen des Epos. Die mystischen Spekulationen des MBh. als „episches“ Sānkhya zu bezeichnen, ist mindestens irreleitend; warum wählt man nicht die gut indische Benennung Paurāṇika?

[2]) Thibaut sagt im Anschluß an die im Text zitierten Worte: Whatever the attitude of the other so-called orthodox systems may be towards the Veda, the Sānkhya system is the only one whose adherent were anxious — and actually attempted — to prove that their views are warranted by scriptural passages. The Sānkhya tendency thus would be to show that all those vedic texts which the Vedāntin claims as teaching the existence of Brahman, the intelligent and sole cause of the world, refer either to the pradhāna or some product of the pradhāna, or else to the purusha in the Sānkhya sense, i. e. the individual soul.

(Upaniṣads) mention that which is based on inference (i. e. the pradhāna); we deny this" usw. Die behandelten Stellen enthalten denn auch Ausdrücke, die im Sāṅkhya technische Bedeutung haben. Man beachte aber im Sūtra das zweite Wort *api*; es deutet an, daß dasselbe Problem schon vorher, also im 3. Pāda, behandelt worden ist und jetzt nur noch ein besonderer Teil folgt, in welchem die vorgeblichen Sāṅkhya Termini in gewissen Upaniṣads erörtert werden sollen.

Der 2. und 3. Pāda werden von den Erklärern als zusammengehörig betrachtet. Śaṅkara sagt (p. 107): "Now certain other passages present themselves which because containing only obscure indications of Brahman give rise to the doubt whether they refer to the highest Self or to something else. We therefore begin the second and third pādas in order to settle those doubtful points." Rāmānuja sagt: "The second pāda discusses those texts which contain somewhat obscure references to the individual soul; the third pāda those which contain clear references to the same" (p. 257). In der Hauptsache wird, soweit es sich um das Sāṅkhya handelt — denn allerlei Exkurse und Hereinziehen verwandter Gegenstände sind ja in Sūtrawerken nicht zu beanstanden —, der Sūtrakāra die von den Sāṅkhyas auf pradhāna oder puruṣa bezogenen Stellen als in Wirklichkeit das Brahman lehrend erweisen wollen. Daß ihm hier immer das Sāṅkhya in Gedanken liegt, geht aus seinen eigenen Ausdrücken hervor, nämlich *smārtam* in I, 2, 19 und *anumānam* in I, 3, 3, welche beide von den Kommentaren auf pradhāna bezogen werden.

Aber die ausdrücklichste Widerlegung des pradhāna als Weltursache findet sich im ersten Pāda, dessen 5. Adhikaraṇa ganz diesem Gegenstande gewidmet ist. Der Rest des Pāda, über dessen Tendenz die Ansichten der Kommentatoren auseinandergehen, behandelt mehrere Schriftstellen, die auf den ersten Blick etwas Ungeistiges als Weltursache hinzustellen scheinen, aber nach dem Sūtrakāra auf das Brahman bezogen werden müssen. Wahrscheinlich waren sie von den Sāṅkhyas als Stützen für ihre Grundansicht benutzt worden; doch geben uns die Kommentatoren darüber keinerlei Auskunft. Denn Śaṅkara und den Späteren lag nicht so sehr daran, den ursprünglichen Sinn der Sūtras festzustellen, als vielmehr sie zugunsten ihrer eigenen Lehren auszu-

deuten. So gibt Śaṅkara manchmal zwei Erklärungen desselben Sūtra, von denen die bevorzugte seine eigene, die andere diejenige älterer Erklärer sein dürfte. In der Tat macht die Ratnaprabhā, ein Kommentar zum Bhāṣya, in einigen Fällen (zu den Sūtras 12, 19, 31) die Vṛtti als Quelle namhaft. In vielen Fällen ist die eigentliche Meinung des Sūtrakāra bei seiner aphoristischen, oft geradezu enigmatischen Ausdrucksweise nicht mit Sicherheit festzustellen. Von besonderer Wichtigkeit würde dies gerade bei den ersten fünf Sūtras des ersten Pāda sein. Denn, wie oben gesagt, beginnt mit dem fünften Sūtra die Widerlegung des pradhāna als Weltursache; jedoch erfahren wir aus diesem Sūtra selbst nicht, daß hier die große Polemik gegen das Sāṅkhya anhebt. Es steht daher zu vermuten, daß die Lösung des Rätsels in den vorausgehenden Sutras zu suchen ist, die wir darum unter die Lupe nehmen wollen.

Ich setze zunächst den Text und Thibauts Übersetzung der fünf ersten Sūtras hierhin, und zwar für Sūtra 3—5 sowohl nach Śaṅkaras als auch nach Rāmānujas Auffassung.

1. *atha'to brahmajijñasa.* Then therefore the enquiry into Brahman.
2. *janmady asya yataḥ.* (Brahman is that) from which the origin, etc. (i. e. the origin, subsistence, and dissolution) of this (world proceed).
3. *śastrayonitvāt.* Śaṅkara: (The omniscience of Brahman follows) from its being the source of Scripture. — Rāmānuja: Because Scripture is the source (of the knowledge of Brahman).
4. *tat tu samanvayat.* Śaṅkara: But that (Brahman is to be known from Scripture), because it is connected (with the Vedānta texts) as their purport. — Rāmānuja: But that (i. e. the authoritativeness of Scripture with regard to the Brahman) exists on account of the connexion (of Scripture with the highest aim of man).
5. *īkṣater na'śabdam.* Śaṅkara: On account of seeing (i. e. thinking being attributed in the Upaniṣads to the cause of the world; the pradhāna) is not (to be identified with the cause indicated by the Upaniṣads; for) it is not founded

on Scripture. — Rāmānuja: On account of seeing (i. e. thinking) that wich is not founded on Scripture (i. e. the pradhāna) is not (what is taught by the texts referring to the origination of the world).

Rāmānujas Erklärung des 3. Sūtra wird auch von Śankara gegeben, aber an zweiter Stelle. Zweifellos war sie die ältere. Die zuerst gegebene ist vermutlich von ihm selbst erdacht, und zwar weil er die Definition des Brahman in Sūtra 2 als Weltursache einer Ergänzung fähig, wenn nicht gar bedürftig erachtete; denn das Brahman ist die Ursache nicht nur der materiellen Welt, sondern auch des Veda. So erklärt er: Brahman is the source, i. e. the cause of the great body of Scripture, consisting of the Ṛgveda and other branches etc. (p. 20).

Im 4. Sūtra steht *tu* nach Śankara, um den pūrvapakṣa, nach Rāmānuja, um einen Einwurf abzulehnen, ohne daß das eine oder das andere in den vorhergehenden Sūtras auch nur im leisesten angedeutet wäre; sondern beides ist freie Erfindung, die nur im Kommentar steht.

Was die beiden Ausleger, jeder in seiner Weise, in das 5. Sūtra hineintragen, ist mit dessen Wortlaut schlechterdings unverträglich. Man kann nur übersetzen: „Wegen des Sehens ist es nicht schriftwidrig“, oder „das Schriftwidrige“, je nachdem man *aśabdam* als Prädikat oder Subjekt bzw. Prädikatsnomen auffaßt. Wir kommen nachher auf diese Frage zurück.

Die vorgetragenen Bedenken sowie der unvereinbare Widerspruch der überlieferten Auslegungen untereinander berechtigen und nötigen dazu, die in Frage stehenden Sūtras ohne Rücksicht auf die indischen Auslegungen aus sich selbst zu erklären.

Das 2. Sūtra: *janmādy asya yataḥ* enthält eine Definition des Brahman. Aber ist es die des Vedāntin? Diesem hätte vielmehr eine andere nahegelegen: *asti tāvad*[1]) *Brahma nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaṃ sarvajñaṃ sarvaśaktisamanvitam*, wie Śankara ad I 1,1 und ähnlich an zahlreichen andern Orten sagt. Wollte aber der Vedāntin ja von dem Begriff der Weltursache bei der Definition des Brahman ausgehen, so durfte dabei

[1]) Das einräumende *tāvad* zeigt, daß es sich um etwas allgemein Bekanntes und Anerkanntes handelt, soweit wenigstens die Vedāntins in Betracht kommen.

als notwendige Bestimmung Allwissenheit und Allmacht nicht fehlen, wie denn auch Śaṅkara ad I 1, 4 sagt: *tad Brahma sarvajñaṃ sarvaśakti jagadutpattisthitilayakāraṇaṃ Vedāntaśāstrād evā 'vagamyate.* Einfach als causa materialis der Welt definieren aber die Sāṅkhyas das Brahman. Denn bei ihnen ist „*Brahma*" ein Synonym von *prakṛti.* So sagt Gauḍapāda im Kommentar zu den Sāṅkhyakārikās, v. 22: *prakṛtiḥ pradhānam brahma avyaktam bahudhānakam māyē 'ti paryāyāḥ* [1]). Somit ist das 2. Sūtra der pūrvapakṣa, den der Sāṅkhya-Philosoph vertritt. Die Sache ist also folgendermaßen zu denken. Nachdem im 1. Sūtra die Forderung der Brahma-Forschung gestellt ist, tritt der Sāṅkhya-Philosoph mit dem Anspruch auf, das Brahman erforscht zu haben. „Das Brahman ist die Causa materialis des Alls; denn das ist durch Aussprüche der Heiligen Schrift begründet." *śāstrayonitvāt.* Hier ist *śāstra* nicht Veda überhaupt, wie Śaṅkara es zunächst erklärt, sondern „Upaniṣadausspruch", wie er es in seinem Kommentar öfters gebraucht und so auch schon in unserer Stelle: *śāstram udāhṛtam pūrvasūtre „yato vā imāni bhūtāni jāyante"* usw. In derselben Bedeutung verwendet der Sūtrakāra selbst das Wort *śāstra* in II, 3, 33 *kartā śāstrārthavattvāt* (der *jīva* ist ein Agens, weil nur so vedische Aussprüche wie *yajeta* usw. Sinn haben); vielleicht auch in I 1, 30. Die Upaniṣadstellen (*śāstra*), auf die sich die Sāṅkhyas für die Schriftgemäßheit ihrer Lehre beriefen, waren kosmogonische Berichte, namentlich der in Chāndogya Up. VI, 2, der im Mittelpunkt der weiteren Polemik steht.

Hiergegen tritt nun mit dem 4. Sūtra der Vedāntin auf: Die Erkenntnis des Brahman ergibt sich nicht aus einer einzelnen Stelle, sondern (*tu*) aus der Übereinstimmung aller, aus ihrer gemeinsamen Tendenz (*samanvayāt*). So kommt die Partikel *tu* zu voller Bedeutung; denn der von ihr geforderte Gegensatz ist nun wirklich in den beiden vorhergehenden Sūtras ausgesprochen. Allerdings wird nicht gesagt, was das Wesen des Brahman nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Upaniṣads sei; denn jeder Vedāntin weiß es: das Brahman ist etwas Geistiges, nicht aber

[1]) Selbst ein so später Schriftsteller wie Vīrarāghava bemerkt in seinem Komm. zum Utt. Rāmacar. (p. 23 N. S. P. Ausgabe 1903): *brahma paramātmā pradhānam ca.* — Die Bezeichnung des Brahman als pradhānam in III 3, 11 hat wohl nichts mit unserm Gegenstand zu tun.

die unintelligente Materie, das pradhānam; auch als Weltursache ist es allwissend und allmächtig. Hierauf, so ergibt sich aus dem weiteren Zusammenhang, erhebt der Gegner den Einwurf: Aber davon steht in unserer Stelle nichts, da heißt es nur *sad eva somyē 'dam agra āsīt, ekam evā 'dvitīyam.* Die Antwort des Vedāntin gibt das 5. Sūtra: *īkṣater na 'śabdam.* Weil es weiter heißt: *tad aikṣata bahu syām prajāyeye 'ti, tat tejo 'sṛjata,* so ist unsere Behauptung von der Intelligenz des Brahman nicht willkürlich, sondern ist im Wortlaut der Heiligen Schrift begründet.

Die Kommentatoren lassen die Polemik gegen das Sāṅkhya erst mit dem 5. Sūtra anheben, das sie verstehen, als wenn es lautete: *īkṣater nā ''numānikam* oder vielmehr, bei der sonst üblichen Wortfolge, *nā ''numānikam īkṣateḥ.* „Das pradhāna ist nicht das Brahman" usw. *ānumānika* ist gleich *pradhāna;* nicht aber *aśabda.* Dies Wort kommt sonst in den Sūtras nicht mehr vor; es kann daher kaum eine technische Bedeutung gehabt haben, und die ihm von den Kommentatoren beigelegte ergibt sich nicht aus seiner Etymologie. Der Sūtrakāra gebraucht ganz gewöhnlich, so schon im folgenden Sūtra, *śabda* im Sinne von „Wortlaut der Heiligen Schrift, ein tatsächlich gebrauchtes Wort". *aśabda* bedeutet daher das, wofür die Worte der Heiligen Schrift nicht angeführt werden können. Der Zweck der Polemik ist hier, zu zeigen, daß pradhāna nicht das Brahman der Upaniṣads sein könne, daß es also *aśabdam* sei. Es wäre völlig ungereimt, das pradhāna mit *aśabdam* zu bezeichnen, wo erst erwiesen werden soll, daß es *aśabdam* ist. Faßt man dagegen *aśabdam* als Prädikat, das hier verneint wird, so muß das Subjekt ergänzt werden; dasselbe ergibt sich aber aus dem absichtlich vorausgestellten *īkṣateḥ* ohne größere Schwierigkeit, als sie der Sūtrastil zuläßt.

Durch meine, wie ich glaube, ungezwungene Auslegung wird der Zusammenhang der fünf ersten Sūtras untereinander durchaus verständlich und klar; ja man muß sich sogar wundern, daß der durchaus einfache Zusammenhang von Śaṅkara und den Späteren so gründlich falsch gedeutet werden konnte. Damit hatte es aber wohl folgendes Bewandtnis. Sāṅkhya-Yoga waren lange bereits, wie wir jetzt aus dem Kauṭilīyam wissen, als philosophische Systeme anerkannt, ehe es noch eine wissenschaftliche Upaniṣad-

Exegese — so dürfen wir ja den Vedānta nennen — gab, als noch die Upaniṣad-Ideen ausschließlich in religiösen Kreisen gepflegt wurden und in späten Upaniṣads und episch-mystischen Elaborationen ihren Ausdruck fanden. Die Vorherrschaft von Sāṅkhya-Yoga auf spekulativem Gebiete, verbunden mit der Anerkennung ihrer Schriftgemäßheit, gibt uns die Erklärung dafür, daß jene beiden Systeme als Smṛtis selbst von dem Gegner bezeichnet wurden (*smarte ete* IV, 2, 31), und daß aus ihnen das Fundament und Gerüste der in den Purāṇen hervortretenden Volksreligionen entnommen werden konnte. Als daher die wissenschaftliche Upaniṣad-Exegese im Anschluß und wohl auch nach vorläufigem Abschluß der älteren Mīmāṃsā entstand, fand sie ihr Gebiet schon vom Sāṅkhya okkupiert. Ihm galt daher ihr Kampf in erster Linie; und daß es sich dabei für sie um eine Lebensfrage handelte, erkennt man aus dem Umstand, daß dieser Polemik mehr oder weniger der ganze erste Adhyāya, ein volles Viertel des Sūtrawerkes, gewidmet wurde. Aber später verlor das Sāṅkhya seine bevorzugte Stellung auf dem Gebiete der Spekulation durch das mächtige Emporkommen anderer Philosopheme, des Nyāya-Vaiśeṣika, des Śūnyavāda und Vijnānavāda. Und damit büßte die Polemik gegen das Sāṅkhya viel von dem aktuellen Interesse ein, welches sie für den Vedānta von Anfang an gehabt hatte. Anderseits entstanden im Vedānta selbst verschiedene Richtungen, deren Vertretern mehr an der Geltendmachung ihrer eigensten Lehren als an der Polemik gegen das Sāṅkhya, die nunmehr nur ein theoretisches Interesse bewahrte, gelegen war. Die Darlegung ihres speziellen Standpunktes mußten sich die Ausleger besonders im Anfange ihrer Kommentare angelegen sein lassen, wodurch sich dieser, gerade die vier ersten Sūtras umfassend (*catuḥsūtrī*), zu einem besonders umfangreichen Abschnitt auswuchs. Daß sie ihrem Zwecke den ursprünglichen Sinn und Zusammenhang der ersten Sūtras opfern durften, braucht uns nicht wunderzunehmen; denn eine scharfsinnige, wenn auch gewaltsame Deutung von Sūtras hat ihren Urhebern stets eher Bewunderung als Tadel eingebracht. So konnte allerdings ganz in Vergessenheit geraten, was der Sūtrakāra mit seinen ersten Sūtras eigentlich bezweckt hatte.

Zum Schlusse sei mir ein Ausblick in die Vorgeschichte des Sāṅkhya gestattet. Die Schrift, auf die sich das Sāṅkhya nach

dem Zeugnis des 5. Sūtra für die Schriftgemäßheit seiner Lehre von der materiellen Weltursache berief, ist der 6. Prapāṭhaka der Chāndogya Upaniṣad, der für den Vedānta die allerhöchste Wichtigkeit hat, da in ihm die Vedānta-Maxime „*tat tvam asi*“ nicht weniger als neunmal vorkommt; und zwar klingt darauf jeder Khaṇḍa der zweiten Hälfte des Prapāṭhaka aus. Die erste Hälfte berichtet zuerst über den Ursprung der Welt aus dem einen, zeitlosen Seienden, worunter die Sāṅkhyas ihr Brahman, das pradhāna, verstehn. Dann folgt die Lehre von den drei Urelementen, tejas āpas annam, welche, wie man längst erkannt hat, Vorbilder und Vorgänger der drei guṇas des Sāṅkhya sind. Diese Lehre wird von Uddālaka, der im 6. Prapāṭhaka als der Sprechende erscheint, nicht als die seinige, sondern als eine schon uralte bezeichnet (VI 4, 5—7): „Dieses fürwahr war es, was die Altvordern, die Großen an Reichtum, die Großen an Schriftkunde, wußten, wenn sie sprachen: ‘Nunmehr kann keiner uns etwas vorbringen, was wir nicht [schon] gehört, nicht [schon] verstanden, nicht [schon] erkannt hätten!’ Dies wußten sie aus jenen [Glut, Wasser, Nahrung]; denn was gleichsam ein Rotes war, das wußten sie als die Gestalt der Glut, und was gleichsam ein Weißes war, das wußten sie als die Gestalt des Wassers, und was gleichsam ein Schwarzes war, das wußten sie als die Gestalt der Nahrung; und was gleichsam ein Unbekanntes war, das wußten sie als eine Zusammensetzung eben jener Gottheiten (Glut, Wasser, Nahrung)[1].“

Diese alte Lehre von den drei Urelementen ist zweifellos eine materialistische Theorie, die auf ihre Anhänger dieselbe Wirkung ausgeübt hat, die alle materialistischen Theorien dank ihrer platten Verstandesmäßigkeit haben — mögen ihnen nun als Endursachen Atome und leerer Raum, Kraft und Stoff, oder was sonst immer gelten — daß nämlich auf Grund einer derartigen Theorie ihre Nachbeter glauben, nun alles, alles zu verstehn. Unser Upaniṣad-Bericht gibt uns also nicht nur Kunde von einer uralten rationalistischen Philosophie[2], sondern läßt auch deutlich erkennen, daß sie Eigentum einer Art von Schule bildete.

[1]) Deussen, Sechzig Upanishads, p. 162.

[2]) Diese Tatsache ist von großer Bedeutung, insofern sie die an sich wunderliche Ansicht widerlegt, daß die alten indischen Denker durchaus

Wir dürfen annehmen, daß eine rationalistische Theorie, die einen solchen Anklang fand, sich auch weiter in der ihr eigenen, bei ihrem ersten Auftreten klar ausgesprochenen Richtung entwickelte. Ich bin der Überzeugung, daß diese Entwicklung zum Endziel die eigentliche Sāṅkhya-Philosophie hatte, die R. Garbe sehr richtig als „indischen Rationalismus" gekennzeichnet hat. Für meine Ansicht wird sich allerdings kaum ein quellenmäßiger Beweis führen lassen, weil ja alle alten Quellen der religiösen Literatur angehören und darum über den Rationalismus nur dürftige und entstellende Zeugnisse enthalten. Aber so sehr auch die Religion zu weltlichen Philosophen im Gegensatz stehen mag, so liegt es ihr doch nahe, solchen weitverbreiteten Philosophien die begriffliche Unterlage ihrer Theologie zu entnehmen, wie sich dies denn auch beim Katholizismus gegenüber Aristoteles und Plato, beim Protestantismus gegenüber neueren Philosophen gezeigt hat. So hat auch der indische Mystizismus, der Träger des Upaniṣad-Gedankens, es nicht verschmäht, den Stoff zu seinen Spekulationen aus der zeitgenössischen „wissenschaftlichen" Philosophie zu entlehnen: in Chānd. Up. VI die Lehre von den drei Urelementen aus der rationalistischen Theorie auf der ersten Stufe ihrer Entwicklung, im Kāṭhaka und Śvetāśvatara aus der schon weit fortgebildeten Lehre, und in den philosophischen Teilen des MBh. endlich aus dem fertigen Sāṅkhyasystem. Dieses stoffliche Abhängigkeitsverhältnis des Vedānta vom Sāṅkhyasystem mußte den allgemeinen Glauben erwecken, daß das Sāṅkhya auf den Boden der Heiligen Schrift gegründet sei. Sein „Atheismus" konnte ihm dabei nicht ernstlich hinderlich sein, da ja auch die orthodoxe Mīmāṃsā-Philosophie nach Kumārila bekanntlich in demselben Sinne atheistisch ist wie das Sāṅkhya.

vom Idealismus und Mystizismus beherrscht gewesen seien, und uns der eingebildeten Notwendigkeit überhebt, die indische Philosophie überall an die Upaniṣad-Lehren anzuknüpfen.

Sieben Erzählungen in Braj Bhākha.

Von

Johannes Hertel (Döbeln; z. Z. beim Heere).

Als Ende Juli 1915 an den Verfasser die Aufforderung erging, zu gegenwärtiger Festschrift einen Beitrag zu liefern, mußte er, da er die Ehre hatte, als felddiensttaugliches Mitglied dem deutschen Heere anzugehören, jeden Augenblick gewärtig sein, mobil zu werden. Wollte er also nicht gänzlich auf eine Teilnahme an der Huldigung für den großen Gelehrten verzichten, dem diese Blätter gewidmet sind, so konnte er nur einen Beitrag beisteuern, der in kürzester Zeit und ohne literarische Hilfsmittel, die ihm in seiner Garnison fehlten, abzufassen war. Darum entschloß er sich, die Urschriften der Erzählungen herauszugeben, von denen er auf p. 55—57 seines Buches „Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung" nur kurze Auszüge gegeben hat.

Die Texte dieser Erzählungen sind genau nach den buchstabengetreuen Abschriften gegeben, die sich Verfasser seinerzeit aus der einzigen bekannten, jetzt wieder in Indien befindlichen Handschrift genommen hatte. Aus rein äußerlichen Gründen erscheinen sie in Umschrift. Diese Umschrift ist graphisch, nicht phonetisch, so daß also das handschriftliche *ṣ* für lautliches *kh* überall beibehalten ist. Dabei sind die stummen *a* über die Zeilen gesetzt. Die orthographischen Schwankungen zwischen *e* / *ai*, zwischen *ū*/*o*/*au*, zwischen *y* und *j* sind ebensowenig beseitigt, wie die Schwankungen im Gebrauche des Anusvāra. *hivai* und *havai*, *mati* und *mat*^{a}, *talāv*^{a} und *tarāv*^{a} usw. stehen nebeneinander. Die sog. Dativ-Postposition lautet meist *koṃ*, selten *kauṃ* und *kau*. Die 1. und 3. plur. aor. hat gewöhnlich keinen Anusvāra. Dagegen tritt der Anusvāra manchmal auch an Stellen auf, wo man ihn nicht erwartet. Reichlicheres handschriftliches Material könnte

vielleicht eine Entscheidung darüber ermöglichen, welche Formen der Absicht des Verfassers entsprechen, welche etwa durch die Mundart oder die Nachlässigkeit von Abschreibern entstanden sind und welche sich etwa herkömmlicher Schreibung anschließen. Wahrscheinlich war aber schon der Verfasser der Erzählungen nicht ganz folgerichtig. Denn die tertiären Prākṛts sind nicht *saṃskṛta*, „grammatisch normiert“, und was im Mṛcchakaṭikam von den südlichen Mundarten gesagt wird, das gilt auch von den „neuindischen“ Sprachen des Nordens. Wenn Zeit und Umstände es erlauben, hofft Verfasser später eine Anzahl von Texten in alter Rājasthānī und in Braj Bhakhā herauszugeben, die nicht nur für die Geschichte der neuindischen Sprachen, sondern auch für die des Sanskrit wichtig sind.

Zum leichteren Verständnis hat Verfasser in den folgenden Erzählungen europäische Interpunktion verwendet und sinngetreue Übersetzungen beigegeben. Sie enthalten an einigen Stellen Besserungen der in meinem oben genannten Buche gegebenen Auszüge.

I, 9: Der Schakal, sein Weib und der Löwe.

Thali des^{a} mai Laṣī nāṃm^{a} van^{a}. tin^{a} van^{a} viṣai Bodhu nāṃm^{a} syār^{a} aru Poḍhi nāṃm^{a} syār^{a}nī rahai. sau ek^{a} din^{a} syār^{a}nī koṃ ati tṛṣā bhaī. tab^{a} syār^{a}nī pāṃnī pīvai koṃ calī. tab^{a} syār^{a} bolyau: „bhadre, kahāṃ jāt^{a} hau?“ tab^{a} un^{a} kahī: „mai pāṃnī pīvai koṃ jat^{a} hauṃ“. tab^{a} bhar^{a}tār^{a} bolyau: „akelī kaisai jāt^{a} yā van^{a} mai? terau rūp^{a} deṣ^{a} koū pak^{a}ri le jāt^{a} hai. tā tai ṣarī rahau. me terī sāth^{a} āūṃ.“ tab^{a} ve donuṃ cale. mār^{a}g^{a} jāte tab^{a} syār^{a}nī būjhī[1]): „aho pīy^{a}, tum^{a} mai ketok^{a} parākram^{a} hai?“ tab^{a} syār^{a} kahı: „merai gur^{a} kī daī cauṣṭ^{a} tau ak^{a}lā hai; aur^{a} tin^{a} soṃ sāṭhi yuddh^{a} siṃgh^{a} pratiṃ na jatyau[2]) hūṃ“. aisai vāt^{a} kar^{a}t^{a} ek^{a} talāv^{a} āyau. tab^{a} un^{a} tarāv^{a} meṃ ek^{a} siṃgh^{a} baiṭhyau deṣyau. tab^{a} syār^{a} kahī: „āgai tau siṃgh^{a} baiṭhyau hai!“ tab^{a} syār^{a}nī bolī: „siṃgh^{a} teṃ larāī kari

[1]) *Hs.* chūjhī.

[2]) *Die Lesart ist unsicher. Die Handschrift hat* jatyai, *an das ein* ī *so angehängt ist, daß der obere* ī-*Bogen die beiden* ai-*Striche von unten nach oben durchzieht. Es ist auch möglich, daß* jatyī *gemeint, also das* ı *getilgt sein soll. Jedenfalls liegt ein Äquivalent von Hindi* jity^{a} *vor.*

māri lehū!“ tab^{a} syār^{a} kahī: „mai to suṃ kahī thī, so pār^{a} parī. pai ab^{a} tau merī gāṃḍ^{a} phāṭ^{a}hai.“ tab^{a} syār^{a}nī bolī: „tum pai guru kī daī cauṣṭ^{a} mit^{a} hai. tau yā siṃgh^{a} koṃ kaisai bhay^{a} māṃ nat^{a} hau? nisaṃk^{a} calau!“ tab^{a} syār^{a} kahī: „merī tau mat^{a} hū calī jāt^{a} hai.“ tab^{a} un^{a} kahī: „kaisai calī jāt^{a} hai?“ tab^{a} syār^{a} kahī: „batrīsau ek^{a} sāth^{a} hī calī. tā pīchai, deṣau, havai[1]) cyār^{a} jāt^{a} hai. hivai doya jāt^{a} hai. havai ek^{a} jāt^{a} hai. ab^{a} tau ek^{a} hī rahī hai.“ tab^{a} syār^{a}nī bolī: „jau ek^{a} mat^{a} hai, tau sab^{a} vāt^{a} hai. nīt^{a} mai kahī hai: »ek^{a} matai to gaḍh^{a} lījat^{a} hai. ek^{a} matai to gaḍh^{a} bhagāy^{a} det^{a} hai.» tā tai tum^{a} calau! pāṃnī pīyai!“ tab^{a} syār^{a} bolyau: „merī tau mati ek^{a} hū gaī.“ aisai kahi bhūmi pari baiṭh^{a} gayau. tab^{a} syār^{a}nī bolī: „bhar^{a}tār^{a}, ḍarau jin^{a}! mere pīchai pīchai calyau āv^{a}!“ tab^{a} syār^{a} pīchai calyau 2 āvai. syār^{a}nī vicāryau: „ḍar^{a} pai g^{a}yāṃ ḍar^{a} bhājai.“ tab^{a} aisau jāṃni siṃgh^{a} kī disi cale. tab^{a} siṃgh^{a} in^{a} koṃ āvat^{a} jāṃni vicārī: „meṃ bhūṣau hūṃ; mo koṃ bhaṣ^{a} āni milyau. nīt^{a} mai kahī hai: «jau jogeśvar^{a} hai, bhīṣyā nāṃhi karat^{a} hai. van^{a} viṣai akele rahat^{a} hai». tin^{a} hūṃ koṃ karmm^{a}jog^{a} tai bahut^{a} ṣevai koṃ āṃni milat^{a} hai. tā tai mo kauṃ beṭhai hī koṃ bhaṣ^{a} āṇi milyau hai. pai yah^{a} tau mohi pai āṃvat^{a} hai; na jāṃnīyai, kauṃn^{a} kāraṇ^{a} hai. tā taiṃ mai in^{a} koṃ pīcheṃ māruṃgau.“ aisai mai syār^{a}nī syār^{a} siṃgh^{a} koṃ āṃni ḍaṃḍaut^{a} karī; aru syār^{a}nī kahat^{a} bhaī: „aho van^{a} ke rājā, hamārau ek^{a} jhag^{a}rau niverau!“ tab^{a} siṃgh^{a} kahī: „kaisau jhag^{a}rau hai? mo pai kahau!“ tab^{a} syār^{a}nī kahyau: „yau mero bhar^{a}tār^{a} hai. ab^{a} merai aru in^{a} kai vanat^{a} nāṃhī hai. ab^{a} in^{a} tai dūr^{a} rahī cāhat^{a} hau. so in^{a} ke vīr^{a}j^{a} kari merai 3 putr^{a} bhae hai. ab^{a} yau jāṃnat^{a}[2]) hai: «doy^{a} hūṃ lehūṃ». aru hūṃ jāṃnat^{a} hūṃ: «doy^{a} hūṃ lehūṃ.» tā tai tum^{a} hamāre rājā hau. tumārī dāy^{a} āvai. tyauṃ ham^{a} koṃ putr^{a} baihac^{a} dyau!“ tab^{a} mat^{a}maṃd^{a} siṃgh^{a} jāṃnī: doy^{a} tau e, aru tīn^{a} hveṃ. e pāṃcoṃ māroṃ, tau mau nai ketek^{a} din^{a} nacīt^{a} rahūṃ.“ tab^{a} siṃgh^{a} aisī vicārikai kahī: „bhalī vāt^{a} hai. ve bālak^{a} kahāṃ hai?“ tab^{a} syār^{a}nī bolī: „hamārau ghar^{a} tau pās^{a} hī hai. pai tum^{a} koṃ hajār^{a} piṃḍ^{a} hvaihai. pai ap^{a}ne sevag^{a} jāṃni uhāṃ lagi calīyeṃ.“ tab^{a} siṃgh^{a} uhāṃ tai uṭhyau.

[1]) *Hs.* hamai.
[2]) *Hs.* jāṃn^{a}.

tab^{a} syār^{a}nī kahī: „tum^{a} calau! pāṃnī pīyat^{a} hau[1].“ pīchai uhāṃ tai tīnuṃ cale. tab^{a} syār^{a} ke ghar^{a} pās^{a} āyau. tab^{a} syār^{a}nī miṃs^{a} kari syār^{a} tai kahī: „jāhau! ghar^{a} tai bālak^{a} le āvau!“ tab^{a} syār^{a} tau ghar^{a} mai jāy^{a} baiṭho. gharī doy^{a} vatīt^{a} bhaī. tab^{a} siṃgh^{a} kahī: „ajoṃ kyoṃ āe nāṃhi? hamārai bahut^{a} kāṃm^{a} hai.“ tab^{a} syār^{a}nī bolī: „yau mahā nibar^{a} hai. jāṃnat^{a} hai: «maiṃ tīnuṃ hī rāṣoṃ». tā teṃ tumh^{a} āgyā karau, tau mai pak^{a}ri lyāūṃ.“ tab^{a} siṃgh^{a} kahī: „jāhū! veg^{a} lyāv^{a}!“ tab^{a} syār^{a}nī hū ap^{a}ne ghar^{a} jāy^{a} baiṭhī. ketīk^{a} vār^{a} pīchai siṃgh^{a} kahī: „āvat^{a} kāhe nāṃhi?“ tab^{a} syār^{a}nī ghar^{a} viṣai baiṭhī bolī: „ab^{a} tau yau mere kahai mai bhayau. tum^{a} jāvau! tumhārai koū kāṃm^{a} hai.“ tab^{a} siṃgh^{a} kahī:

dohā: jau kokari kauṃ[2]) chāṃḍikai
āsā dhārai ās^{a},
jā kauṃ rāṣai rāṃm^{a} jū,
so phir^{a} jāy^{a} nirās^{a}. 1.
iti kathā.

II, 1: Bestrafter Barbier (p. 55).

pūr^{a}b^{a} deś^{a} meṃ Paṭ^{a}nā nāṃm^{a} nagar^{a}. tahāṃ Hem^{a} nāṃm^{a}, ṣātī rahai. tā kai āyau gayau sādhu cugau pānī pāvai. tab^{a} ek^{a} sameṃ sādh^{a} āṃn^{a} cugau māṃgyau. tab^{a} ṣātī sādh^{a} nai āsīs^{a}nā[3]) dai. baisāṃn^{a} kai ghar^{a} bhītar^{a} jāy^{a} pat^{a}nī soṃ kahyau: „sādh^{a} āyau hai; kachu rasoī tayār^{a} hai?“ tab^{a} strī kahai: „tayār^{a} to nāṃhi; naī vanāī hvaihai.“ tab^{a} ṣātī kahī: „veg^{a} karau! sādhu bhūṣo hai.“ tab^{a} strī bolī: „iṃdhan^{a} hai nāṃhī. kāhī tai[4]) lyāvau!“ tab^{a} ṣātī iṃdhan^{a} koṃ gayau. vicār^{a} kīyau: „van^{a} viṣeṃ kab^{a} je huṃ aihuṃ? tā tai ihāṃ hī tai ḍhūṃḍh^{a} lījīyai!“ tab^{a} phirat^{a} ek^{a} Devī ko āśram^{a} purānau deṣi ṣosan^{a} lāgau. tab^{a} Devī bolī: „kau[5]) hai?“ tab^{a} un^{a} kahī: „meṃ ṣātī hūṃ; sādh^{a} kī rasoī nimat^{a} iṃdhan^{a} lehūṃ.“ tab^{a} Devī vā koṃ[6]) pūrv^{a} sukṛt^{a} dharm^{a} jāṃn^{a} saṃtuṣṭ^{a} bhaī aru kahyau: „jāh^{a}! āju pacheṃ tereṃ

[1]) *So Hs. statt* hauṃ.
[2]) *Hs.* kau.
[3]) *Hs.* āsās^{a}nā.
[4]) *Lies* kahī tai (= *H.* kahīṃ teṃ)?
[5]) *Hs.* ke.
[6]) *Lies* ko *oder* kai?

iṃdhan^a kī bhārī sadā āy^{a}hai.“ ṣātī ap^{a}ne hī ghar^a ṣālī[1]) hī āyau. tab^a gharāṃ āṃn^a deṣe, tau Devī kai jog^a taiṃ gharai iṃdhan^a bahūt^a dharyau hai. strī rasoi tayār^a karī hai. tā taiṃ sādhū jīmāyau. vidā kīyai. aru iṃdhan^a kī vāt^a jyuṃ thī, tyuṃ astrī suṃ kahī. aisī meṃ ṣātī kai pas^{a}vārai Chūdhar^a nāṃm^a nāī rahai. sou vā nāī kī strī aru ṣātī kī strī ati mitr^a. tab^a ṣātī kī strī iṃdhan^a kī vāt^a nāin^a soṃ kahī. tā taiṃ nī^0)[2])

dohā: pat^{a}m soṃ kahīyeṃ nahī
gupt^a vāta kar^a mel^a;
jyoṃ pheleṃ tai jag^a māṃhi,
tyoṃ jal^a par^a būṃdak^a[3]) tel^a. 1.

vāt^a: tā teṃ gupt^a vāt^a s^{a}trī soṃ na kahīyeṃ. tab^a āgai nāyan^a nāī sau sab^a vāt^a ṣātī kī kahī, aru kahyau: „tum^a hī Devī kai thān^a jā iṃdhan^a ṣosau! tyoṃ āp^{a}ne hūṃ Devī iṃdhan^a pahucāi dai.“ tab^a nāī matimaṃd^a s^{a}trī kai kahai Devī ko thān^a ṣosan^a lāgau. tab^a Devī bolī: „kau hai?“ tab^a un^a kahī: „mai nāī; Chūdhar^a merā nāṃm^a hai. tum^a ṣātī kai iṃdhan^a pahucāvat^a[4]) hau. taiseṃ mere hū poh^{a}cāvau!“ tab^a Devī uṭh^a lāgī. dhar^{a}tī par^a paṭ^{a}kyau. acet^a hvai paryau. tab^a nagar^a ke lok^a vā koṃ jāṃn^a jholī meṃ ghāl^a ghare pohacāyau. tab^a devī vanāyak^a śrī Devī jī prateṃ ghanī vīn^{a}tī karī. tab^a Devī jī bolī: „yā koṃ jo chorūṃ, yā Hem^a ṣātī kai sadā nity^a iṃdhan^a kī bhārī āṃni puh^{a}cāvai. nāṃhī, tau chorum nāṃhī, jīyāṃ mārihūṃ.“ nāī arū nāin^a iṃdh^{a}nī kī bhārī denī ād^{a}rī āre karī, jab^a choryau. — iti kathā.

III, 4: König und Affe (p. 56).

Sāvaṃtī nāṃm^a nagar^a. tahāṃ koṃ Gaṃbhīr^a nāṃmmai rājā. tin^a kāhū vādīgar^a pai vāṃnar^a mol^a dekai līyau. so vā vāṃnar^a kauṃ aisai sīṣāyau, jū sabhā mai nāṃgī tar^{a}vār^a hāth^a me lekai rājā kai pās^a nity^a ṭhāḍhau rahai. jab^a rājā kī kāhūṃ pari kudiṣṭ^a jāṃnai, tab^a vā kauṃ sir^a tar^{a}vār^a teṃ ched^a ḍārai. tā tai rājā vā soṃ mayā kar^a sonā ke rat^{a}n^a jaḍat^a alaṃkār^a pahirāe. aisai rahat^a ek^a din^a rājā sar^{a}bat^a pīyau. tin^a koṃ[5])

[1]) *d. i. Gujarātī* khālī „*leer*“.
[2]) *Abkürzung für* nīt^a mai kahī hai.
[3]) *Hs.* chūṃdak^a.
[4]) *In der Hs. aus* pahucāvaut^a *korr.*
[5]) *Lies* kau?

chaṃṭau[1] vas^{a}tr^{a}[2] kai lāgau. so sabhā meṃ āṃn^{a} baiṭhai[3]. tab^{a} vā sar^{a}bat^{a} ke s^{a}vād^{a} kau[4] ek^{a} māṣī āṃn^{a} vas^{a}tr^{a} pari baiṭhī. sau rājā vā koṃ vār^{a} 2 uḍāvai; bhī āṃni baiṭhai. tab^{a} rājā āṣ^{a}te[5] hoi māṣī pari kudiṣṭ^{a} karī. tab^{a} vāṃnar^{a} jāṃnī, jū rājā kī kudiṣṭ^{a} māṣī par^{a} hai. tab^{a} vāṃnar^{a} daur^{a} vā māṣī koṃ tar^{a}vār^{a} vāhī. so rājā ke doy^{a} ṭūk^{a} kari ḍārai. tā tai kahī hai: agyāṃnī kī prīt^{a} tai jīv^{a} kau jyāṃn^{a} hauy^{a}hai. — iti kathā.

III, 5 c: Geh mit keinem Bösewicht (p. 56).

ek^{a} duṣṭ^{a} manuṣ^{a} mār^{a}g^{a} meṃ calyau jāt^{a} hau. tahāṃ āgai jāt^{a} ek^{a} sādh^{a} kai lachan^{a} līyeṃ sophī calyau jāt^{a} hau. sau tin^{a} soṃ duṣṭ^{a} āṃn^{a} milyau. tab^{a} duṣṭ^{a} kahī: „bhāī, āṃp^{a}ni doū sāth^{a} calej^{a}hai; utāvare jiṃn^{a} calau!“ ab^{a} aisai donuṃ cale jāte ek^{a} paṭailan^{a} ghīu kau kul^{a}rau bharyau sir^{a} līyai in^{a} teṃ āṃn^{a} milī aru kahī: „aho, tum^{a} kahāṃ koṃ jāt^{a} hau?“ tab^{a} sophī kahī: „ham^{a} Guj^{a}rāt^{a} koṃ jāt^{a} hai“. tab^{a} paṭailan^{a} kahī: „mo hī koṃ ap^{a}neṃ sāth^{a} kari le calau!“ tab^{a} sophī kahī: „nisaṃk^{a} soṃ āv^{a}; hamārau kahā vig^{a}rat^{a} hai?“ ab^{a} aisai cale. rāti par^{a} tai nagar^{a} mai gae. tab^{a} rāti jāṃne kahu kāṭ^{a}[6] meṃ ut^{a}rai. suṣ^{a} soṃ soe. aisai rati arddh^{a} ke samai duṣṭ^{a} uṭhikai paṭailan^{a} kau u ghī ṣāyau. aru thorau so laikai sophī keṃ[7] muṣ^{a} keṃ[7] lagāyau. aru soy^{a} rahyau. aisai prāt^{a} bhaye paṭailan^{a} jagī. sau deṣai, tau kul^{a}ra mai ghī nāṃhī. aru sophī kai hāth^{a} keṃ[7] aru muṣ^{a} keṃ[7] ghīv^{a} lāgau hai. tab^{a} paṭailan^{a} pukār^{a} uṭhī. tab^{a} it^{a}nai mai koṭ^{a}vār^{a} ke sevag^{a} dori āe. tab^{a} paṭailan^{a} kahī: „mero ghī in^{a} sophī khāyau hai. deṣau! yā kai hāth^{a} muṃh^{a} kai ghīv^{a} lāgo hai.“ tab^{a} ve sevag^{a} sophī koṃ pakar^{a}kai bohat^{a} māryau. pīchai le jāy^{a} rok^{a} rāṣyau. — iti kathā.

III, 8: Kuh und Löwe (p. 56).

ek^{a} samai ek^{a} gaū ap^{a}ne var^{a}g^{a} tai vichar^{a} Jam^{a}nāṃ kai tīr^{a} pāṃnī pīvai koṃ gaī huṃtī. so tahāṃ haryau trin^{a} deṣi

[1]) *Hs.* choṃṭau, *zu* chaṃṭau *korr.* *Vielleicht ist* boṃdau, *d. i.* buṃdau „Tropfen“ *zu lesen.*

[2]) *Hs.* vas^{a}tū.

[3]) *Hs.* beṭheṃ.

[4]) *Lies* koṃ *oder* kauṃ.

[5]) *Vgl. Hindī* uktānā „to be irritated“.

[6]) *d. i.* ghāṭ^{a}.

[7]) *d. i.* ke.

car^{a}vai koṃ lāgī. aisai carat^{a} rāti āī jāṃn^{a} sur^{a}t^{a} kari ap^{a}nai ghar^{a} koṃ calī. tahāṃ āvat^{a} paiḍā mai ek^{a} siṃgh^{a} milyau. tin^{a} gaū suṃ kahī: „ahe, meṃ to āhār^{a} pīḍat^{a} hoṃ. to poṣeṃ haum[1]." tab^{a} gaū man^{a} maiṃ vicāran^{a} lāgī: „meṃ āju yā duṣṭ^{a} ke pāṃnai kahāṃ tai parī? yo mo koṃ chārai nāṃhī. tau mai mero sat^{a}dharm^{a} na gamāūṃ. tā tai kahī hai:

dohā: dharm^{a} kīyāṃ dhan^{a} saṃpajai,
dharm^{a} kīyāṃ suṣ^{a} thāy^{a};
hoṃ balihārī sādh^{a}vā
sag^{a}leṃ dharm^{a} karāy^{a}. 1.

vāt^{a}: tā tai mar^{a}nau tau hai hī. paraṃ deh^{a} saṃkalp^{a}kai[2]) marīyai, to yukt^{a} hai." tab^{a} aisau vicār^{a}kai gaū siṃgh^{a} soṃ kahī: „aho, āv^{a}! mero bhaṣan^{a} karau! tum^{a} bhūṣai hau. tā tai yau gṛhī kau dharm^{a} hai, jū bhūṣai kauṃ poṣai. tā kau mahāpuny^{a} hai. paraṃ merī ek^{a} tum^{a} soṃ vīn^{a}tī hai." tab^{a} siṃgh^{a} kahī: „kahau!" tab^{a} gaū bolī: „mere ghar^{a} vach^{a}ro hai. sau choṭo hai. trin^{a} nāṃhī ṣāt^{a} hai. dūdh^{a} hī pīyat^{a} hai. tā tai vo bhūṣau hvau hvaihai. so me vā koṃ ap^{a}nauṃ dūdh^{a} pāy^{a}kai āūṃ. nāṃ, tau yau dūdh^{a} vrithā yau[3]) hī jāy^{a}gau, jaisai van^{a} ke ruṃkh^{a} kau phūl^{a} vṛthā jāy^{a}. tā tai jo vas^{a}t^{a} kāhu kai kārij^{a} āvai, so bhalī." tab^{a} siṃgh^{a} kahī: „tai nīkī vicārī. paraṃ tai na āvai, tā kau koṃn^{a} vicār^{a}?" tab^{a} gaū kahī: „merī to soṃ sarv^{a}thā vācā hai: „jo nāy^{a}hauṃ, tau Kuṃbhī nar^{a}k^{a} meṃ parihoṃ." tab^{a} siṃgh^{a} kī āgyā pāy^{a} gaū dori ekai sās^{a} ap^{a}ne ghar^{a} āy^{a} vach^{a}rai soṃ kahī: „āv^{a}, putr^{a}! dūdh^{a} pī lehu!" tab^{a} vach^{a}rai mātā kauṃ aiṃsī parai deṣi mātā soṃ kahī: „āju tarai[4]) kaisau vicār^{a} hai? mo koṃ kahi! nāṃ, tau mai dūdh^{a} coṣoṃ nahī." tab^{a} vachareṃ ko ṣarau haṭh^{a} jāṃn^{a} gaū pāch^{a}lī sab^{a} vāt^{a} kahī, aru kahī: „putr^{a}, teṃ veg^{a} cauṣ^{a} lehu! mo koṃ siṃgh^{a} paijāṃnau hai." tab^{a} vach^{a}rā kahī: „meṃ to aisau vācā kau bādhau, dūdh^{a} nāṃ cauṣoṃ. meṃ hū terī sāth^{a} aihūṃ. nāṃ, tau tairai ḍuṣ^{a}[5]) kari jīy^{a}vai koṃ[6]) nāṃhī. yā tai kahī hai: „yo śarīr^{a} anity^{a} kāhu

[1]) *Lies* bhoṣai hauṃ? *Oder* bhaṣihauṃ (d. i. bhakṣihauṃ)?
[2]) *Hs.* saṃkap^{a}kai.
[3]) *d. i.* yauṃ.
[4]) *Lies* terai *oder* tairai?
[5]) *So die Hs.*
[6]) *Lies* jīy^{a}vihoṃ, *d. i.* jīvihauṃ?

ke arth^{a} āvai, to bhalo hai. paraṃ yau hī vyarth^{a} jāyai, tā mai koṃn^{a} gun^{a} hai?" ab^{a} aisaiṃ[1]) vicār^{a} gaū aru vach^{a}rā donuṃ siṃgh^{a} pai gae, aru kahī: „āv^{a}, simgh^{a}! tai bhūṣau hai. ham^{a} koṃ ṣāhu! ap^{a}nī deh^{a} daikai āg^{a}lai kau kār^{a}j^{a} sudhār^{a}vau, yo gṛhī kau dharm^{a} hai. tā tai kahī hai:

dohā: kāj^{a} virāṃnau sādh^{a} hī[2])
je sat^{a}pur^{a}ṣ^{a} sadhīr^{a};
kahat^{a} sabe Har^{a}chaṃd^{a} kau:
bharyau nīc^{a} ghari nīr^{a}". 1.

vāt^{a}: tab^{a} aisī vāt^{a} suni siṃgh^{a} kahī: „ahe, gaū! tum^{a} dhan^{a} hau, jū āp^{a}nī deh^{a} choḍi nīk^{a} chūl^{a}[3]) rāṣī, pai sat^{a} dharm^{a} na choḍyau. ab^{a} jāhu! tai tauṃ merī bhag^{a}nī hai, aru yau mero bhāṃj^{a} hai. ab^{a} meṃ tum^{a} koṃ na ṣeṃhoṃ." tab^{a} gaū vach^{a}ro donuṃ kuśal^{a} soṃ jay^{a} pāi ap^{a}neṃ ghar^{a} āe. — iti kathā.

IV, 3: Hahn, Garuḍa und Yama (p. 56).

ek^{a} kūk^{a}rai aru Garuḍ^{a} māhomāṃhi mitrāī. sau ek^{a} samai donuṃ suṣ^{a} soṃ baiṭhe kathā kar^{a} huṃte[4]), jab^{a} Yam^{a}lok^{a} teṃ kāhū koṃ leṃn^{a} koṃ Yam^{a} nikare. so in^{a} kuk^{a}rā kauṃ deṣ^{a}kai hasai. tab^{a} Garuḍ^{a} vicārī: „e Yam^{a} ham^{a} kau[5]) deṣ^{a}kai hasai. sau kahā? tau jāṃnīyat^{a} hai. merī tau maut^{a} na hai. amar^{a} hoṃ. to in^{a} mere mitr^{a} koṃ deṣi hase. tau in^{a} kai koū mot^{a} kau vicār^{a} hai. tā tai mo sāriso[6]) yā ke mitr^{a} jo jat^{a}n^{a} karīyai, tau nīkī hai. ab^{a} aisau jat^{a}n^{a} karuṃ, jau Jam^{a} kukara[7]) hī pāy^{a} sakai nahī." tab^{a} aisau vicār^{a} kari Guruḍ^{a} kūkaḍā koṃ uṭhāy^{a} Sumer^{a}-gir^{a} par^{a}bat^{a} tin^{a} guphā mai le jāy^{a} dharyau. āḍi śilā dekai āp^{a}hī jahāṃ kau tahāṃ āṃn^{a} baiṭhau. tab^{a} aisai mai behuṃ Jam^{a} phir^{a} āṃn^{a} nikare. so Guruḍ^{a} kuṃ akelau baiṭho deṣi Jam^{a} bhī hase. tab^{a} Guruḍ^{a} man^{a} mai vicārī: „jū e Yam^{a} jāte hī hase aru āv^{a}te hī hase, so kāran^{a} kahā?" jab^{a} Guruḍ^{a} Yam^{a} koṃ pūchat^{a} bhayau: „aho, Yam^{a}! tam^{a} ham^{a} koṃ deṣi hase;

[1]) *Hs.* ai.
[2]) *Lies* hai(ṃ)?
[3]) *Lies* bol^{a}?
[4]) *Hs.* hute.
[5]) *Lies* koṃ *oder* kauṃ.
[6]) *Lies* sārisai *oder* sārise?
[7]) *In der Hs. aus* suṃkara *korr.*

tā kau mobi vicār^a kahau!“ tab^a Yam^a kahī: „jab^a ham^a vidā bhae, tab^a tumāre mitr^a kūk^{a}ḍā kau jīy^a lemn^a kuṃ Sumer^a kī guphā viṣai aur^a maṃjār^{a}rūpī Jam^a koṃ vidā karyau hauṃ. so ham^a kūk^{a}ḍā koṃ tumārai pās^a yahāṃ baiṭho deṣikai śrī Par^a-mesur^a kī līlā koṃ hasat^a bhae, jū: «kahāṃ Sumer^a kī guphā, aru kahāṃ yau kūk^{a}ḍā! so ab^a kaisai jog^a milai? Sumer^a kai aru in^a kūk^{a}ḍā kai vīc^a lāṣ^a jojan^a aṃtar^a hai». sau tab^a tau aisai vicār^{a}kai hasai the.“ — „ab^a hase; so kāran^a kaunn^a?“ — Jam^a kahai: „aur^a tum^a vināṃ dūjau aisau sak^{a}t^{a}vaṃt^a kaunn^a, jū kūk^{a}ḍā koṃ uhāṃ le jāy^a rāṣai. sau te le jāy^a rāṣyau. tā tai jāṃnī, jū śrī Par^{a}mesur^a kī līlā var^{a}nī na jāt^a. tā tai hase. so deṣau! un^a kūk^{a}ḍai koṃ maṃjār^a Jam^a māryau hai.“ tab^a Guruḍ^a jāy^a deṣai: tau māryau paryau hai. — iti kathā.

IV, 5: Der nützliche Feind (p. 57).

cyār^a van^{a}k^{a}putr^a mili par^{a}deś^a dhan^a kamāvan^a het^a gae. so dhan^a ghanau kamāyau. suṣī bhae. ab^a ap^{a}nai des^a āy^{a}vai kī sur^{a}t^a bhaī. tab^a unāṃ cyāroṃ vicāryau: „yo dhan^a kaisai kari nivāhīyai?“ tab^a ap^{a}nī mati ke anusārai muṃh^{a}gā mol^a kā māṃnak^a hīrā dhan^a dekai mol^a līyā aru vicārī: „in^a koṃ peṭ^a mai rāṣīyai, tau bhalī; parai niv^a 1) daihai.“ tab^a ve cyāroṃ van^a meṃ jāy^a ekeṃ nīṃb^a ke rūṃṣ^a tarai baiṭh^a vah^a dhan^a udar^a mai utāryau, aru calat^a bhae. ab^a aisai mai ek^a duṣṭ^a vā nīṃb^a par^a pāṃn^a kai het^a caḍhyau hutau; tin^a yau vani-k^{a}putr^{a}ni kau caritr^a sab^a deṣyau, aru vicārī: „yau dhan^a un^a koṃ 2) mārikai melehu.“ tab^a vah^a duṣṭ^a pichai tai āy^a vani-k^{a}putr^{a}ni ke saṃg^a bhayau. aisai calat^a rāti kauṃ ekai gāṃvaïṃ āṃn^a ut^{a}rai. so ve pāṃcoṃ hī ek^a ṭhaur^a soe. tab^a vanik^{a}putr^a cyāroṃ anyo any^a vicārī, jū: „āpan^a mai kāhū ke le jaṃn^a koṃ koū dhan^a tau na hai; to ū pauhar 2 kī jan^a-janau caukī dai, tau bhalī hai.“ tab^a aisai hī karyau. ab^a cale 2 bahut^a dūr^a āe. paraṃ duṣṭ^a kau dāv^a na lāgau. tab^a ek^a din^a paiḍā mai āv^{a}tu un^a pāṃcoṃ koṃ caur^a uṭhe. so nerai āṃn^a deṣai, tau unāṃ pās^a kachu nāṃhī. tab^a kahī: „e bhale ratīvaṃt^a deṣat^a hai, aru in^a pai dhan^a kachu na nikaryau. tā tai jāṃnīyat^a hai,

1) *d. i.* navi „nicht“.
2) *Hs.* dhan^{a}kaun^{a}koṃ, kau *durch Schreiberweiß nachträglich getilgt.*

ināṃ dhan^{a} udar^{a} mai rāṣyau hai. so inan^{a} kau udar^{a} phār^{a} deṣau.“ tab^{a} duṣṭ^{a} jāṃnyau: „ab^{a} in^{a} kai sāth^{a} merī hī mot^{a} āī he.“ tab^{a} duṣṭ^{a} aisī jāṃn^{a} uhāṃ tai bhāgau. tā tai cor^{a} jāṃnyau: „yo bhāgau hai; to yā ke peṭ^{a} maiṃ na saṃdeh^{a} māl^{a} hai.“ tab^{a} caurāṃ dor^{a} vā koṃ māryāu aru udar^{a} phāryau. so kachu nikaryau nāṃhī. tab^{a} caur^{a} jāṃnī: „in^{a} kanai kachu nāṃhī. vṛthā kāhe koṃ mārau?“ tab^{a} yuṃ jāni cyāruṃ kuṃ chor^{a} dae. gharāṃ āe.

I, 9. Der Schakal, sein Weib und der Löwe.

Im Lande Thalī befindet sich ein Wald, welcher Lakhī heißt, und in dem Walde wohnten ein Schakal namens Bōdhu und ein Schakalsweib namens Poḍhī. Eines Tages nun kam über das Schakalsweib ein großer Durst. Da machte es sich auf, um Wasser zu trinken. Der Schakal aber sagte zu ihm: „Wohin wollt Ihr gehen, meine Holde?“ Sie entgegnete: „Ich will Wasser trinken gehen.“ Da sagte ihr Gemahl: „Wie kannst du mutterseelenallein in diesem Walde gehen? Wenn irgendeiner deine Schönheit sieht, so hält er dich an und entführt dich. Bleib' mir also treu; ich geh mit dir!“

Drauf machten sich die beiden auf den Weg. Unterwegs aber fragte die Schakalin: „Wieviel Kräfte stecken in dir, Geliebter?“ Da sagte der Schakal: „In mir stecken nur die 64 Listen meines Lehrers! Mit diesen aber bin ich selbst in 60 Kämpfen mit dem Löwen unüberwindlich.“

Während sie so redeten, kamen sie an einen Teich; in diesem Teich aber sahen sie einen Löwen sitzen. Da sagte der Schakal: „Da vorn sitzt doch ein Löwe!“ Die Schakalin sprach: „So kämpfe doch mit ihm und töte ihn!“ Der Schakal entgegnete: „Was ich mit dir geredet hatte, damit ist's jetzt vorbei! Jetzt aber wird mir gleich der Hintre platzen[1]).“ Die Schakalin sagte: „Du hast doch deines Lehrers Listen, 64 an der Zahl! Wie kann dich da vor diesem Löwen Furcht bedrücken? Geh' nur zu und fürchte dich nicht.“ Der Schakal erwiderte: „Auch meine Listen machen sich davon.“ Sie sprach: „Wie machen sie sich denn davon?“ Der Schakal sagte: „32 sind auf einmal weg; und hinter ihnen

[1]) Sprichwörtlich zum Ausdruck großer Furcht.

drein, sieh nur, gehen jetzt vier; jetzt gehen wieder zwei, und jetzt geht eine; und jetzt ist nur noch eine übrig." Die Schakalin meinte: „Hast du noch **eine** List, so ist ja alles da. In der Klugheitslehre heißt es: „Mit **einer** List läßt sich eine Festung nehmen; mit **einer** List kann man eine Festung retten." Drum geh nur zu und laß uns Wasser trinken[1])!" Da sagte der Schakal: „Auch meine letzte List ist jetzt dahin." Sprach's und setzte sich auf die Erde nieder.

Da sagte die Schakalin: „Fürchte dich nicht, Gemahl! Komm' nur, und geh mir immer nach!" Da ging der Schakal mit, immer hinter ihr drein.

Die Schakalin dachte: „Geht man auf die Gefahr zu, so flieht die Gefahr[2])." In dieser Erkenntnis ging sie auf den Löwen los. Als der Löwe merkte, daß sie kam, dachte er: „Ich bin hungrig: da stellt sich auch schon die Speise ein. In der Klugheitslehre heißt es: ‚Wer den Yōga beherrscht, geht nicht betteln. Einsam bleibt er im Walde.' Weil ich nun den Karmayoga [= fromme Werke] übe, kommt viel zu mir, was ich verzehren kann. **Darum** hat sich eben bei **mir**, obwohl ich sitzen geblieben bin, die Speise eingestellt. In welcher Absicht aber jene zu mir kommt, das weiß ich nicht. Darum will ich sie hernach erst töten."

Inzwischen waren des Schakals Weib und er selbst vor den Löwen getreten und fielen vor ihm nieder. Die Schakalin aber hub an und sprach: „Vernimm, o König des Waldes, und entscheide einen Streitfall zwischen uns!" Der Löwe sagte: „Was ist das für ein Streit? Tragt ihn mir vor!" Die Schakalin sprach: „Dieser ist mein Gemahl. Nun aber treten keineswegs er und ich mit ergebener Bitte vor Euch; drum ist er jetzt fern geblieben und hat sich auf die Lauer gelegt. Aus seinem Samen nämlich sind mir drei Söhne entsprossen. Nun meint er: ‚Davon will ich **zwei** haben.' Ich aber meine: ‚**Ich** will zwei davon haben.' Nun seid Ihr unser König. Da Weisheit Euch erleuchtet, so teilt

[1]) *pīyai* ist verschiedener Deutung fähig: 1) 3. sg. aor. pass.; 2) 1. plur. imperat. (statt *pīyaiṃ*); 3) obliquus des ptc. pf. statt *pīyai kauṃ*. In jedem der drei möglichen Fälle bleibt der Sinn derselbe.

[2]) Dieser obliquus auf *āṃ* statt auf *e* oder *ai* kommt auch in O vor. Ich notiere daraus: *pāṃṇī viṇ*ᵃ *pīyāṃ* (Lāl: *pānī bin*ᵃ *piye*); *vinā pāṃṇī pīyāṃ; kāṃm*ᵃ *paryāṃ; vinā kahyāṃ; lāṭhī līyāṃ; sonāṃ ke sūtr*ᵃ *kari*.

die Söhne unter uns!“ Da dachte der Löwe, bei dem es mit der Klugheit haperte: „Das sind zwei, und jene[1]) sind drei: die will ich töten alle fünf. Dann kann ich etliche Tage sorglos leben.“ Nach dieser Überlegung sagte der Löwe: „Schön! Wo sind diese Knaben?“ Die Schakalin sprach: „Unser Haus steht ganz in der Nähe. Tausend Manenspenden werdet Ihr erhalten[2]). Doch geruhet in Erwägung, daß wir Eure Diener sind, bis dorthin zu gehen.“

Da erhob sich der Löwe von seinem Platze. Die Schakalin aber sprach: „Geht nur zu! Ich will erst Wasser trinken!“

Darauf gingen sie alle drei von dannen, bis sie ans Haus des Schakals kamen. Die Schakalin aber sagte trüglich zum Schakal: „Geht, und holet die Kinderchen aus dem Hause!“

Nun ging zunächst der Schakal ins Haus und setzte sich drinnen nieder. Eine halbe Stunde verging, und noch eine[3]). Da fragte der Löwe: „Weshalb kommt er noch immer nicht? Auf Uns ruhen viele Geschäfte!“ Die Schakalin sprach: „Er ist ein ganz verschlagener Bursche (?) und denkt: ‚Ich will sie alle drei behalten.‘ Wenn Ihr also befehlt, so will ich ihn packen und ihn Euch bringen.“ Der Löwe sprach: „Macht schnell und bringt ihn!“ Nun ging auch die Schakalin in ihr Haus und blieb drinnen sitzen.

Nach einiger Zeit rief der Löwe: „Warum kommt Ihr nicht wieder?“ Die Schakalin aber blieb im Hause sitzen und rief: „Er hat sich jetzt meinem Willen gefügt. Gehet Ihr nur wieder; denn auf Euch ruhen allerlei Geschäfte.“

Da sagte der Löwe:

(Strophe) „Wer eine Petze[4]) entwischen läßt und auf eine Speise hofft, die Gott beschützt, der geht hoffnungslos von dannen.“

---

[1]) *hvem* steht wohl für *ve* oder ist daraus verderbt. Oder ist zu lesen *hvāṃ=vahāṃ* „dort“?

[2]) Dies soll wohl ein viele Söhne verheißender Segenswunsch sein. Möglich auch: „Tausend Bissen“. Dann liegt nur Versprechen einer reichlichen Mahlzeit vor.

[3]) Wörtlich: „Zwei *gharī* vergingen“. 1 *gharī* (= skt. *ghaṭī*) = 24 Minuten“.

[4]) Verächtlich mit Bezug auf den weiblichen Schakal.

II, 1: Bestrafter Barbier (p. 55).

Im Ostlande liegt eine Stadt namens Patnā. In dieser wohnte ein Zimmermann namens Hem. Von dem erhielt ein Mönch, der bei ihm aus und ein ging, Speise und Wasser. Einst kam der Mönch wieder und bat um Speise. Der Zimmermann bewillkommnete den Mönch, ging ins Haus, um ihm einen Sitz zu bereiten und sagte zu seiner Frau: „Der Mönch ist da; hast du etwas zum Essen fertig?" Seine Frau sagte: „Fertig hab' ich gerade nichts; doch bald wird frische Speise bereitet sein." Der Zimmermann sprach: „Mach' schnell! Der Mönch ist hungrig." Die Frau sagte: „Ich hab' kein Feuerholz. Hol' mir welches irgend woher!" Da ging der Zimmermann nach Feuerholz und dachte: „Wann soll ich wiederkommen, wenn ich in den Wald gehe? Drum ist es besser, ich suche mir's hier zusammen." So ging er denn umher, gewahrte ein altes Heiligtum der Dēvī und schickte sich an, von ihm Holz abzubrechen. Da fragte die Göttin: „Wer bist du?" Er erwiderte: „Ich bin ein Zimmermann und will mir Holz holen, um einem Mönch das Mahl bereiten zu können." Da nun die Göttin erkannte, daß er sich durch frühere[1]) Guttaten religiöses Verdienst erworben hatte, freute sie sich und sagte zu ihm: „Geh nur! Von heute ab wird eine Tracht Holz stets zu dir kommen." Der Zimmermann kehrte leer nach Hause zurück.

Als er ins Haus trat und nachsah, fand er darin durch Fügung der Dēvī eine Menge Holz herbeigeschafft, und seine Frau hatte das Mahl bereitet. Mit diesem ward der Mönch gespeist und verabschiedete sich. Der Zimmermann aber erzählte seiner Frau, wie sich's mit dem Feuerholz verhielt.

Nun hatte der Zimmermann einen Barbier zum Nachbarn, welcher Chūdhar hieß. Die Frau dieses Barbiers aber und die Zimmermannsfrau waren eng befreundet. So kam es, daß die Zimmermannsfrau der Barbiersfrau die Geschichte mit dem Feuerholz erzählte. Heißt's doch in der Klugheitslehre:

(Strophe) Seiner Frau soll man kein Geheimnis mitteilen, indem man sie ins Vertrauen zieht. Denn von da aus verbreitet es sich in der Welt, wie auf dem Wasser ein Tröpfchen Öl.

[1]) d. h. in einer früheren Existenz getane.

(Prosa) Deshalb soll man einem Weibe kein Geheimnis anvertrauen.

Darauf erzählte die Barbiersfrau dem Barbier die ganze Geschichte, die der Zimmermann erlebt hatte, und sprach: „Gehet auch Ihr an die Stätte Dēvīs und brechet Holz davon ab. Dann wird sie auch uns das Feuerholz zukommen lassen.“

Darauf schickte sich der Barbier, einfältig, wie er war, auf Geheiß seiner Frau an, Dēvīs Stätte abzubrechen. Die Göttin sagte: „Wer bist du?“ Er sagte: „Ich bin ein Barbier; mein Name ist Chūdhar. Ihr sendet beständig dem Zimmermann Brennholz; so bringet es mir denn ebenso!“

Da fuhr die Göttin auf und schmetterte ihn auf die Erde; und besinnungslos fiel er nieder. Leute aus der Stadt, welche ihn erkannten, steckten ihn in einen Sack und trugen ihn in sein Haus. Darauf beteten sie inbrünstig zu der heiligen Dēvī, der Göttin, die die Hemmnisse beseitigt, und die Göttin sprach: „Soll ich diesem verzeihen, so muß er stets und immerdar dem Zimmermann Hēm seine Tracht Feuerholz bringen. Sonst verzeihe ich ihm nicht, sondern werde sein Leben vernichten.“

Und als ihm verziehen war, ließen es sich der Barbier und seine Frau gar sehr angelegen sein, die Trachten des Feuerholzes zu bringen.

III, 4: König und Affe (p. 56).

In der Stadt Sāvaṃtī herrschte ein König namens Gaṃbhīr. Der kaufte einem Musikanten einen Affen ab. Diesen Affen nun ließ er so abrichten, daß er im Thronsaale immer mit bloßem Schwert dem König zur Seite stand. Wenn er merkte, daß der König auf jemand einen bösen Blick warf, so schlug er diesem das Haupt ab. Dafür ward ihm der König so gnädig, daß er ihm goldenes, mit Juwelen besetztes Geschmeide anlegen ließ.

So standen die Dinge, als der König eines Tages Zuckerwasser trank. Von diesem fiel ein Tropfen auf seine Kleidung. Dann ging der König in den Thronsaal und setzte sich. Der Geschmack des Zuckerwassers lockte eine Fliege an, welche sich auf das Gewand niederließ. Der König verscheuchte sie wieder und wieder; trotzdem kam sie abermals und setzte sich. Da ward der König zornig und warf der Fliege einen bösen Blick zu. Der

Affe aber dachte: „Ein böser Blick des Königs ruht auf der Fliege.“ Und eiligst schwang er auf diese sein Schwert. Dadurch aber hieb er den König mitten entzwei.

Daher heißt es: „Durch eines Toren Liebe wird man sein Leben verlieren.“ — So die Erzählung.

III, 5c: Geh mit keinem Bösewicht (p. 56).

Ein böser Mensch ging auf dem Wege dahin. Da gewahrte er einen Guten, der vor ihm ging: es war ein Wanderer(?), der gleichfalls dahinging. Diesem gesellte sich der Böse. Der Böse sagte: „Bruder, laß uns beide zusammen gehen! Eile nicht so!“ Während nun die beiden so wanderten, gesellte sich ihnen noch ein Bauer, welcher einen mit Schmelzbutter gefüllten Krug auf dem Kopfe trug und sprach: „Heda! Wohin geht ihr denn?“ Der Wanderer sagte: „Wir sind auf dem Wege nach Gujarāt.“ Da sagte der Bauer: „Nehmt auch mich auf eurem Wege mit!“ Der Wanderer sagte: „Komm' unbesorgt! Was hättest du von uns zu befürchten?“

So gingen sie denn zusammen. Als es Nacht ward, kamen sie in eine Stadt. Da sie bedachten, daß es Nacht war, rasteten sie am Kai und schliefen gemächlich ein. Zur Zeit der Mitternacht stand der Böse auf und verzehrte die Schmelzbutter des Bauern. Ein wenig davon aber nahm er und strich es dem Wanderer an den Mund. Dann schlief er weiter. Als es Morgen wurde, erwachte der Bauer; und als er zusah, war keine Butter mehr in seinem Topf: dagegen klebte Butter an des Wanderers Hand und Mund. Da sprang der Bauer schreiend auf. Daraufhin kamen die Diener des Polizeimeisters herbeigeeilt. Der Bauer sagte: „Dieser Wanderer hat meine Butter gegessen. Sehet, an seiner Hand und an seinem Mund klebt Butter!“

Da nahmen die Diener den Wandersmann fest und prügelten ihn gehörig; dann aber nahmen sie ihn mit und setzten ihn gefangen. — So die Erzählung.

III, 8: Kuh und Löwe (p. 56).

Eines Tages entfernte sich eine Kuh von ihrer Herde und begab sich ans Ufer der Jamnā, um Wasser zu trinken. Als sie dort grünes Gras fand, begann sie, es abzuweiden. Sie weidete,

bis sie merkte, daß die Nacht hereinbrach, bedachte das und machte sich auf den Heimweg. Während sie dahinging, traf sie unterwegs einen Löwen. Dieser sagte zu der Kuh: „Ei, du fällst mir als Speise zu. Ich werde dich verzehren.“ Da begann die Kuh in ihrem Geiste zu überlegen: „Wie bin ich diesem Bösewicht in die Hände gefallen? Der läßt mich nicht frei. So will ich mir denn meine Rechtlichkeit nicht rauben lassen. Heißt es doch:

(Strophe) Wenn man rechtlich handelt, so stellt sich Reichtum ein; wenn man rechtlich handelt, wird man glücklich. Wohlan! Die ganze Rechtlichkeit erweist man, indem man Opfer darbringt.

(Prosa) Nun ist der Tod unvermeidlich. Also ist es angebracht, wenn ich dadurch sterbe, daß ich meinen Leib verschenke.“

So dachte die Kuh und sagte zum Löwen: „Kommt nur und verzehret mich! Ihr seid hungrig. Denn darin besteht des Hausvaters Rechtlichkeit, daß er Hungrige speist. Damit gewinnt er großes religiöses Verdienst. Doch richte ich an Euch eine demütige Bitte.“ Der Löwe sagte: „Rede!“ Die Kuh sprach: „Ich habe zu Hause ein Kalb. Das ist noch klein und kann noch kein Gras fressen, sondern trinkt nur Milch. Darum wird es hungrig geworden sein. So will ich es denn mit meiner Milch tränken und dann wiederkommen. Sonst wird diese Milch vergebens ebenso dahingehen, wie die Blüten eines Baumes, der im Walde steht. Nur das aber ist gut, was irgendeinen Nutzen stiftet.“ Da sagte der Löwe: „Dein Gedanke ist richtig. Aber du wirst nicht wiederkommen. Wie kann ich also daran denken?“ Die Kuh entgegnete: „Ich gebe dir jedenfalls mein Wort: Komme ich nicht wieder, so will ich in die Kumbhīhölle stürzen.“

Da gab der Löwe seine Zustimmung, und die Kuh lief in einem Atem nach ihrem Hause und sagte zu ihrem Kalb: „Komm' her, mein Sohn, und trinke deine Milch!“ Als aber das Kalb seine Mutter so von ferne sah, sagte es zu ihr: „Was hast du heut für Sorgen? Sag mir's, oder ich sauge die Milch nicht.“ Da die Kuh nun sah, daß der Eigensinn des Kalbes echt war, erzählte sie ihm alles, was vorgefallen war, und sprach: „Sauge schnell, mein Sohn! Ich habe dem Löwen mein Wort gegeben.“ Das Kalb sagte: „Ich bin durch deine Rede so betrübt, daß ich keine Milch sauge. Ich will auch gehen, mit dir. Sonst werde ich aus

Trauer um dich ja doch nicht am Leben bleiben. Denn es heißt: ‚Es ist gut, wenn dieser vergängliche Leib irgendeinen Nutzen bringt.' Was aber ist er wert, wenn er nutzlos wird?"

Nach dieser Überlegung gingen beide, die Kuh und das Kalb, zum Löwen und sagten: „Komm her, Löwe; du bist hungrig. Verzehre uns! Seinen Leib dahinzugeben und dadurch eines andern Nutzen zu fördern, das ist die Pflicht des Hausvaters. Darum heißt es:

(Strophe) Anderer Arbeit verrichten die, welche gute, standhafte Männer sind. Alle sagen von Hariścandra, daß er in eines niedrigen Mannes Hause Wasser trug [1]).

(Prosa) Als der Löwe diese Rede vernommen hatte, sagte er: „Liebe Kuh! Ihr seid glücklich, daß Ihr unter Hingabe Eures Körpers Euer Wort gehalten, nicht aber Eure Rechtschaffenheit preisgegeben habt. Jetzt geht! Du bist jetzt meine Schwester, und dieser ist mein Schwestersohn. Jetzt werde ich Euch nicht verzehren."

Darauf kehrten beide, die Kuh und das Kalb, als Sieger wohlbehalten in ihr Haus zurück. — So die Erzählung.

IV, 3 Hahn, Garuḍa und Yama (p. 56).

Ein Hahn und Garuḍa waren miteinander befreundet. Einst saßen diese beiden gemächlich beisammen und erzählten einander, als aus der Yama-Welt Yama herauskam, um jemand zu holen. Als dieser den Hahn erblickte, lachte er.

Da dachte Garuḍa bei sich: „Dieser Yama hat bei unserm Anblick gelacht. Weshalb? Nun, es läßt sich denken. Mich kann ja der Tod nicht treffen; denn ich bin unsterblich. Folglich hat er beim Anblick dieses meines Freundes gelacht. Also beabsichtigt er, ihn irgendwie zu töten. Darum ist es recht, daß ich mich für diesen mir ebenbürtigen Freund bemühe; und ich will schon dafür sorgen, daß Yama den Hahn nicht erreichen kann."

Darauf hob Garuḍa nach dieser Überlegung den Hahn empor, trug ihn mit sich in eine Höhle des Gebirges Sumerugiri und

[1]) König Hariścandra diente als Sklave im Hause eines Caṇḍāla.

steckte ihn da hinein. Zum Schutze deckte er sie mit einem Felsen zu, flog selbst nach dem Orte zurück, wo er sich vorher befunden hatte, und setzte sich. Da erschien Yama abermals auf dem Rückweg nach seiner Höhle. Als er Garuḍa allein sitzen sah, lachte Yama wiederum. Da überlegte Garuḍa in seinem Geiste: „Warum hat dieser Yama gelacht, als er ging, und gelacht, als er kam?“ Und er hub an und fragte ihn: „Ei Yama! Ihr habt bei unserm Anblick gelacht; sagt mir, was Ihr Euch dabei gedacht habt!“ Yama antwortete: „Als wir uns verabschiedeten, entsandte ich einen anderen Yama in Katergestalt in eine Höhle des Sumēru, um Eurem Freunde, dem Hahn, das Leben zu rauben. Als ich nun den Hahn hier an Eurer Seite sitzen sah, mußte ich über das Spiel des heiligen Paramēśvara[1]) lachen, indem ich dachte: ‚Wo ist die Höhle des Sumēru, und wo ist dieser Hahn? Wie soll er heute dorthin kommen? Zwischen dem Sumēru und diesem Hahn liegt ein Zwischenraum von 100000 Yōjana.‘ Als wir dies überlegt hatten, mußten wir lachen.“ — „Und weshalb hast du jetzt gelacht?“ — Yama sagte: „Welcher andere außer Euch ist so mächtig, daß er den Hahn mit sich dorthin zu nehmen und zu schirmen vermöchte? Ihr nun habt ihn hingeführt und geschirmt. Daran haben wir erkannt, daß des heiligen Paramēśvara Spiel nicht zu beschreiben ist; und deshalb haben wir gelacht. Nun sehet nach: jenen Hahn hat der Kater Yama getötet.“

Da ging Garuḍa hin und sah nach, und wirklich lag der Hahn tot am Boden. — So die Erzählung.

IV, 5: Der nützliche Feind (p. 57).

Vier Kaufmannssöhne taten sich zusammen und wanderten in die Fremde, um Geld zu verdienen; und wirklich erwarben sie reiches Gut und wurden glücklich. Da dachten sie daran, in die Heimat zurückzukehren, und alle vier hielten Rat: „Wie sollen wir dieses Geld befördern?“ Und wie es ihnen ihre Klugheit eingab, so kauften sie dafür kostbare Rubinen und Diamanten

[1]) Der Name bedeutet „der höchste Herr“ und ist je nach der Sekte, der die Gläubigen, die ihn gebrauchen, angehören, eine Bezeichnung verschiedener Hindu-Götter. Gemeint ist hier wahrscheinlich Brahman.

und dachten: „Es ist am besten, daß wir sie in unsern Bäuchen aufbewahren, damit wir sie nicht verlieren.“

Darauf gingen die vier in den Wald, setzten sich unter einen Nimba-Baum und versenkten dieses Gut in ihre Leiber. Sodann machten sie sich auf den Weg.

Zur selben Zeit war ein Bösewicht auf jenen Nimba geklettert, um Blätter zu ernten. Der hatte alles gesehen, was die Kaufmannssöhne taten, und dachte: „Ich will sie ermorden und dieses Gut an mich bringen.“ Darauf ging er hinter den Kaufmannssöhnen drein und gesellte sich zu ihnen.

Während sie so wanderten, kamen sie bei Anbruch der Nacht in ein Dorf und machten da halt. Alle fünf legten sich nun an einer und derselben Stelle schlafen. Die vier Kaufmannssöhne aber berieten sich untereinander: „Wir haben zwar keinerlei Gut bei uns, welches man uns stehlen könnte; trotzdem ist es geraten, daß wir abwechselnd Mann für Mann Wache halten.“

So taten sie auch; dann gingen und gingen sie wieder, bis sie eine weite Strecke zurückgelegt hatten. Der Bösewicht aber fand keine Gelegenheit.

Eines Tages nun, als die Fünf ihre Straße dahinzogen, trat ihnen plötzlich ein Räuber entgegen. Er trat an sie heran und untersuchte sie, konnte aber gar nichts bei ihnen finden. Da sagte er: „Sie sehen gut und wohlhabend aus, und doch ist bei ihnen keinerlei Gut zum Vorschein gekommen. Daraus läßt sich schließen, daß sie ihr Geld in ihren Leibern verborgen haben. Drum will ich ihnen die Bäuche aufschneiden und nachsehen.“

Da dachte der Bösewicht: „Jetzt ist mit der ihren auch meine Todesstunde gekommen.“ Und weil er so dachte, rannte er davon. Darum dachte der Räuber: „Er reißt aus; also hat ohne Zweifel er den Schatz in seinem Bauche.“

Darauf lief der Räuber ihm nach, ermordete ihn und schnitt ihm den Leib auf. Aber nichts kam zum Vorschein.

Da dachte der Räuber: „Diese Leute haben nichts bei sich. Warum soll ich sie für nichts und wieder nichts töten?“

So dachte er und ließ die vier andern laufen; und sie gelangten jeder in sein Heim.

Lebensbaum und Lebenstraum.

Von

Leopold von Schroeder (Wien).

Ernst Kuhn hat in einer seiner schönsten und tiefgründigsten Untersuchungen [1]) die berühmte Parabel vom „Mann im Brunnen“, die uns allen durch Rückerts schönes Gedicht „Es ging ein Mann im Syrerland“ schon seit der Kinderzeit geläufig ist, über die ganze Weltliteratur, auch durch die bildende Kunst hin verfolgt und den überzeugenden Nachweis geliefert, daß „dieses wahrhaft konfessionslose Gleichnis, welches Brahmanen, Jaina, Buddhisten, Mohammedanern, Christen und Juden in gleichem Maße zur Erbauung gedient hat“ (a. a. O. p. 76), letzten Endes aus Indien herstammt. Eine der Stützen dieses Beweises ist von dem Verfasser, wie mich dünkt, ein wenig lose hingestellt, und ich will es mir darum angelegen sein lassen, dieselbe hier noch weiter zu festigen, in der Hoffnung, dem verehrten Forscher und Freunde damit zu seinem Ehrentage eine kleine Freude zu bereiten.

Der Baum, an dem der bedrängte Mann der Parabel hängt, ist von Kuhn unzweifelhaft richtig als derselbe erkannt worden, der in der Chānd. Up. 8, 5, 3 als somaträufelnder Feigenbaum — aśvatthaḥ somasavanaḥ — erscheint, wachsend in der Welt des Brahman, wo auch der See Airaṃmadīya, die Burg Unbezwinglich, die goldene Halle des Herrn sich findet. In der Kāush. Up. 1, 3 und 5 entspricht ihm der fabelhafte Baum Ilya (v. l. Ilpa) in der Brahmanwelt, — dort, wo auch die vijarā nadī fließt, der alterlose Strom, wie man gewöhnlich übersetzt, — der das Alter vertreibende Strom, der „Jungbrunnen“, wie ich lieber sagen möchte.

[1]) Festgruß an Otto von Böhtlingk zum Doktorjubiläum 3. Februar 1888 von seinen Freunden, Stuttgart 1888, p. 68—76.

Als umgekehrter Weltbaum, wurzelaufwärts, zweigeabwärts, tritt uns der ewige Feigenbaum (aśvatthaḥ sanātanaḥ) in der Kāṭhaka Upaniṣad 6, 1 entgegen; und so lebt er noch fort in den erhabenen Versen der Bhagavadgītā, zu Anfang des 15. Gesanges. Mit Recht erinnert Kuhn auch an die eindrucksvollen Verse, die Madhusūdana zu der Bhagavadgītā-Stelle anführt; Verse, die den Brahman-Baum (brahmavṛkṣa) schildern, „dessen ausgebreitete Zweige die Elemente, dessen Blätter die Sinnesgegenstände sind; der als Blüten Recht und Unrecht, als Früchte Glück und Leid trägt“ usw.; ebenso wie auch an die Bezeichnung, die Śaṃkara zu Kāṭh. Up. 6, 1 dem Baume gibt. Er nennt jenen Aśvattha geradezu saṃsāravṛkṣa, d. h. den Baum der Welt, die uns gefangen hält, des Lebens, das überwunden werden soll — denn das ist ja der Saṃsāra. Weltbaum und Lebensbaum zugleich, das ist in der Tat dieser ewige Aśvattha, der somaträufelnde; — derselbe Baum wohl im Grunde, der uns schon, in einer noch mehr mythischen Form, in dem großen Rätselliede RV 1, 164, 20—22 entgegentritt, wo er durch seine Frucht pippala ebenfalls als ein Aśvattha gekennzeichnet wird, während die ihn besuchenden madhvadaḥ suparṇāḥ ihn als einen Honig oder Met spendenden Baum erkennen lassen[1]; — wie der Baum des armen Mannes im Brunnen Honig spendet, zu seinem Unheil. Und wenn der brāhmo vṛkṣaḥ, wie Kuhn bemerkt, späterhin das für unsere Parabel interessante Beiwort viprabhramarasevitaḥ erhält, d. h. „von Brahmanen als

[1]) Schon Adalbert Kuhn hat mit Recht diesen mythisch-mystischen Baum des Ṛgveda mit dem ewigen Aśvattha der Upaniṣaden zusammengebracht, in seinen von Ernst Kuhn herausgegebenen Mythologischen Studien I, p. 112f.; und er irrt wohl nur darin, wenn er diesen Baum a. O. p. 117 als Wolkenbaum zu bestimmen sucht. — Übrigens bin ich der Meinung, daß auch der umgekehrte Weltbaum, mit der Wurzel nach oben, in einem Liede des Ṛgveda einstmals seine Stelle hatte, wenn er auch jetzt nicht mehr deutlich darin hervortritt. Der widerspruchsvolle Vers 7 des bedeutsamen Liedes RV 1, 24 wird, wie ich glaube, erst dann recht verständlich, wenn man statt stū'pam vielmehr mū'lam liest. Dann ist aber auch der umgekehrte Weltbaum sogleich erkennbar, dessen nach oben gerichtete Wurzel (ū'rdhvaṃ mū'lam, vgl. das ūrdhvamūla der Upanishad und der Bhagavadgītā) Gott Varuṇa selbst droben im bodenlosen Raum festhält. Nur dann paßt dazu das folgende: *nīcī'nāḥ sthur upári budhná eṣām.* Verständlich ist auch, daß eine spätere Zeit durch Textänderung dem Baume die normale, scheinbar einzig vernünftige Lage zu geben suchte.

Bienen besucht", — so erkennen wir auch da noch das Urbild des honigspendenden Baumes wieder.

Mit gutem Grunde aber wird dieser Baum Kāṭh. Up. 6, 1 als ein umgekehrter gekennzeichnet — ūrdhvamūlo, avākśākhaḥ [1]) — denn er ist ja nichts anderes als die Welt, das Leben, deren Wurzeln droben im ewigen Brahman ruhend gedacht sind. Ein tiefsinniger Gedanke — Poesie und Philosophie zugleich: das gesamte Weltwesen, alles Leben im Bilde eines mächtigen Baumes gefaßt, der droben, im Himmel, im Ewigen wurzelnd, abwärts, in die Welt der Erscheinung hinein sich entfaltet hat. Darum, im Lichte der Upaniṣad-Erkenntnis betrachtet, das Ewige oder der Ewige, das Brahman, der Puruṣa selber. Das Bild begegnet uns noch ein paarmal in den Upaniṣaden. So in den erhabenen Versen Śvetāśvatara Up. 3, 8 und 9:

8. Ich kenne jenen Puruṣa, den großen.
Jenseits der Dunkelheit wie Sonnen leuchtend;
Nur wer ihn kennt, entrinnt dem Reich des Todes;
Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen.

9. Höher als der nichts andres ist vorhanden,
Nichts Kleineres und nichts Größeres, was auch immer;
Als Baum im Himmel wurzelnd steht der eine,
Der Puruṣa, der diese ganze Welt füllt [2]).

Das tiefsinnige Bild enthält die höchste Erkenntnis, ist Inbegriff der Erkenntnis selber. Das tritt deutlich in jener, schon mehrfach erwähnten Stelle der Kāṭh. Up. 6, 1 zutage, die ich folgendermaßen deutsch wiedergebe:

Wurzelaufwärts, zweigeabwärts,
Steht dieser ewige Feigenbaum —
Das ist das Lichte, das ist das Brahman,
Das nennt man das Unsterbliche;
Auf dem beruhen alle Welten,
Über das geht niemand hinaus —
— Dies, wahrlich, ist das!

[1]) Bhagav. 15, 1 sagt dafür adhaḥśākha.

[2]) Nach Deussens Übersetzung (Sechzig Upanishads des Veda p. 298). — Der letzte eindrucksvolle Vers 9 findet sich ebenso auch Mahānārāyaṇa Up. 10, 20 wieder.

Die mystische Formel am Schlusse dieses und einiger andrer Verse der Kāṭh. Up. „*etad vāi tat*" hat schon Deussen (a. a. O. p. 265) ganz richtig als ein Analogon erkannt zu der berühmten, neunmal in der Chānd. Up. 6 wiederholten Formel, die den Kern und tiefsten Inhalt aller Upaniṣad-Weisheit in sich schließt: „*tat tvam asi*" = das bist du! — Nur unter dieser Voraussetzung begreift man auch die feierliche Versicherung Kāṭh. Up. 5, 14:

„Dies ist das!" — Wer solches denkt,
Fühlt unbeschreiblich höchstes Glück[1]).

Doch es ist Zeit, daß ich jene Stelle der Kuhnschen Abhandlung bezeichne, zu deren Bestätigung und Bestärkung ich hier einen Beitrag zu liefern suche.

In den indischen Fassungen der Parabel vom Mann im Brunnen erscheint als das verfolgende, Angst und Schrecken einflößende Tier nicht ein wütend gewordenes Kamel, sondern — weit eindrucksvoller und natürlicher — ein wütender Elefant. Nachdem Ernst Kuhn auf p. 70 seiner Abhandlung dessen gedacht hat, daß Śaṃkara zu Kāṭh. Up. 6, 1 jenen himmlischen Aśvattha geradezu saṃsāravṛkṣa nennt, fährt er fort: „Daß weiter Verfolgung durch einen Elefanten und Hinabstürzen in Grube oder Brunnen sich im Vorstellungskreise der Inder nahe berühren, zeigt z. B. eine Stelle Bṛhad-Āraṇyaka-Up. 4, 3, 20: *atha yatrāinaṃ ghnantīva jinantīva hastīva vicchāpayati gartam iva patati yadeva jāgrad bhayam paśyati tad atrāvidyayā manyate* = Sacred Books of the East XV, 167 f. (es ist von einem Träumenden die Rede): „Now when, as it were, they kill him, when, as it were, they overcome him, when, as it were, an elephant chases him, when, as it were, he falls into a well, he fancies, through ignorance, that danger which he (commonly) sees in waking." Auch steht der Elefant zum Feigenbaum in enger Beziehung, da er die Blätter sowohl von Ficus indica als von Ficus religiosa gern frißt" usw.

Die letztere Bemerkung ist kaum von großem Belang; um so wichtiger das, was vorausgeht — der Hinweis auf die Stelle

[1]) *tad etad iti manyante (a)nirdeśyaṃ paramaṃ sukhaṃ.* Deussen a. a. O. p. 265 übersetzt und erklärt die Formel *etad vāi tat* dementsprechend: „Wahrlich, dieses (wovon vorher gesprochen) ist jenes (Brahman)."

Bṛh. Ār. Up. 4, 3, 20. Wir treten hier gewissermaßen in das Allerheiligste der Upaniṣad-Weisheit hinein; denn jene Stelle findet sich in dem Yājñavalkīyaṃ Kāṇḍam, und zwar in dem dritten Gespräche des Yājñavalkya, von welchem der beste Kenner dieser Literatur, Paul Deussen, sagt, daß es den „Höhepunkt dieser und vielleicht aller Upaniṣads bildet“ und daß in ihm Yājñavalkya, dieser größte Denker der Upaniṣad-Zeit, „seine philosophische Erkenntnis in ihrer ganzen Herrlichkeit strahlen läßt“ [1]). Wir werden darum gut tun, uns die Stelle etwas näher anzusehen. Daß sie Bedeutsames enthält, ist von vornherein wahrscheinlich; und das wird dann auch zur Genüge durch eine eindringendere Betrachtung der Stelle bestätigt.

Allerdings, darin hat Deussen recht, daß der hier in Betracht kommende § 20 nur schwer dem Zusammenhange einzupassen ist (a. a. O. p. 464). Gerade die angeführten Sätze und die unmittelbar darauf folgenden gehören augenscheinlich nicht hierher, wo doch bereits — von § 19 ab — vom traumlosen Tiefschlafe, also der nächsthöheren Stufe, gehandelt wird; sondern vielmehr einige Paragraphen zurück, dorthin, wo Yājñavalkya vom Traumschlafe redet, oder, genauer gesprochen, von dem Ātman-Brahman, der träumend sich eine Welt erschafft. Dort heißt es unter anderem:

10. Da gibt es keine Wagen, keine Gespanne, keine Wege; aber Wagen, Gespanne, Wege schafft er sich. Da gibt es keine Wonnen, Freuden, Lüste; aber Wonnen, Freuden, Lüste schafft er sich. Da gibt es keine Teiche, Flüsse, Lotusseen; aber Teiche, Flüsse, Lotusseen schafft er sich. Denn er ist Schöpfer!

13. Im Traumeszustand aufwärts, abwärts schwebend,
Schafft er, ein Gott, sich vielerlei Gestalten;
Bald ist's, als ob er sich mit Frau'n ergötzte,
Bald lacht er, scheint's, bald schaut er auch Gefahren.

In diesen Zusammenhang hinein gehört offenbar auch unsere Stelle aus § 20, die ich etwas vollständiger als Kuhn anführe und folgendermaßen wiedergebe:

Wenn es aber (im Traume) ist, als ob man ihn töte, als ob

---

[1]) Deussen a. a. O. p. 426.

man ihn schinde, als ob ein Elefant ihn in die Enge triebe[1]), als ob er in eine Grube (resp. ein Loch)[2]) fiele, — was er wachend als eine Gefahr ansieht, das hält er dort (im Traume) aus Unwissenheit für eine (wirkliche) Gefahr. Wenn er dann aber wie ein König, wie ein Gott (sich vorkommt), — meint: ich bin dies All! das ist für ihn dann die höchste Stätte.

Es sind ganz deutlich typische Angstträume, neben typischen Wonneträumen, wie sie in umgekehrter Reihenfolge — erst Wonneempfindungen, dann das Schauen von Gefahren — auch der oben angeführte Vers (Bṛ. Âr. Up. 4, 3, 13) erwähnt.

Zur Erläuterung ist Chānd. Up. 8, 10, 1—4 heranzuziehen. Dort hat Prajāpati dem als Schüler bei ihm weilenden Indra verkündet: „Jener (Geist), der im Traume sich freuend umherwandelt, das ist der Âtman, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose; das ist das Brahman.“ Zunächst befriedigt, kehrt Indra in der Folge doch mit einer Zweifelfrage zurück. Wenn der Träumende auch nicht in Wirklichkeit getötet wird oder gelähmt wird, wie der Traum es ihm vorspiegelt, so ist es ihm doch so, als ob man ihn töte, als ob man ihn in die Enge triebe, als ob er Unliebes erführe, als ob er weine (*ghnanti tv ivāinam, vicchāyayantīva, apriyavetteva bhavati, api roditīva).* Das nützt ihm also nichts (*nāham atra bhogaṃ paśyāmīti*); er leidet eben doch dabei. Das Getötetwerden und das In-die-Enge-Getriebenwerden sind wesentlich die gleichen Angstzustände im Traume, die in der Bṛ. Âr. Up. 4,

[1]) Das Verbum vicchāyayati — Kuhn schreibt vicchāpayati — ist das Causativum von] chā und bedeutet eigentlich „abschneiden“. Es ist, als ob ein Elefant ihn abschnitte, d. h. offenbar ihm den Weg abschnitte, ihn in die Enge triebe, bedrängte. Vgl Chānd. Up. 8, 10, 2 und 4 vicchāyayanti, in ähnlichem Zusammenhange. Ein typischer Angsttraum. In meinen Knabenjahren hatte ich einen öfters wiederkehrenden Traum, der darin bestand, daß ein hochgewachsener russischer Pope in dunklem Talar vor den Zugang der Zimmerabteilung trat, in der ich schlief, auf diese Weise mir jede Möglichkeit der Flucht abschneidend. Er nähert sich mir langsam, die Qual wächst, ich erwache. Die Rolle des Elefanten spielte bei mir der russische Pope als Schreckgestalt. Auch plötzliches, erschreckendes Fallen in die Tiefe ist mir aus der Erfahrung als häufiges Ende von Angstträumen bekannt.

[2]) garta heißt Grube, Loch. Es ist hier also noch nicht eigentlich von einem Brunnen die Rede, wie in der Parabel. Das Wesentliche aber stimmt zusammen.

3, 20 neben dem Geschundenwerden und dem In-die-Grube-Fallen erwähnt werden, wenn auch der Elephant hier nicht genannt wird.

Zu der ganzen tiefsinnigen Vorstellung ist aber noch das berühmte Gespräch zwischen Ajātaśatru, dem Könige von Kāśi, und dem stolzen Brahmanen Balāki Gārgya zu vergleichen, das uns Bṛ. Ār. Up. 2, 1 erhalten ist[1]). In erhabener Entwicklung führt der König hier den Brahmanen zu der Erkenntnis, daß die Welt, das Leben nichts ist als ein Traum des Ātman-Brahman, ein Traum der Weltseele[2]), die dem recht Erkennenden — wie wir hinzufügen müssen — als die eigene Seele sich erschließt, daher denn der Unterschied von Makrokosmos und Mikrokosmos ganz in Wegfall kommt[3]).

Wie sich nun aber diese Vorstellung vom Welttraum, resp. Lebenstraum, zu der anfangs besprochenen Vorstellung vom Weltbaum, resp. Lebensbaum, verhält, das lehrt uns am deutlichsten

[1]) Eine andere Rezension dieses Gespräches, Kāush. Up. 4 erhalten, erwähnt gar keine Traumvorstellungen, kommt daher hier für uns nicht in Betracht.

[2]) Vgl. mein Buch „Indiens Literatur und Kultur“ p. 222—225, wo ich den Grundgedanken von Calderons berühmtem Drama „Das Leben ein Traum“ dem Upaniṣad-Gedanken an die Seite stelle. — Bṛh. Ār. Up. 2, 1, 18 (bei Böhtlingk 19 und 20) heißt es: „Wenn er dann im Traume wandelt, dann sind das seine Welten; dann ist er gleichsam ein großer König, bald gleichsam ein großer Brahmane; geht gleichsam in Hohes und Niederes ein; und gleichwie ein großer König, seine Untertanen fassend (mit sich nehmend) im eigenen Reiche nach Belieben sich umher bewegt, so bewegt sich auch dieser, die Lebensorgane fassend (mit sich nehmend), im eignen Leibe nach Belieben umher.“ — Eigentliche Angstvorstellungen sind hier, wie man sieht, nicht erwähnt.

[3]) Der Mikrokosmos, der Mensch, wird in ausführlicher Schilderung Bṛh. Ār. Up. 3, 9 am Ende als ein Baum gefaßt, dessen ewige Wurzel das Brahman ist (vgl. Deussen a. a. O. p. 456 Anm.). Auch die schönen Verse dieses Vergleiches werden dem Yājñavalkya zugeschrieben. Ich glaube den Text am Schluß durch geringe Änderung nicht unwesentlich bessern zu können, indem ich für vijñānam ānandam ein Bahuvrīhi-Kompositum vijñānānandam setze. Die bedeutsame Frage: „Der Mensch, wenn ihn der Tod gefällt, aus welcher Wurzel wächst er auf?“ — erhält nun die noch bedeutsamere Antwort:

„Das in Erkenntnis selige Brahman ist es,
Das höchste Ziel des willigen Gebers,
Der fest steht und das Ewige kennt.“

und jedes Mißverständnis ausschließend die Kāṭhaka Upaniṣad. Bevor sie 6, 1 den ewigen Feigenbaum schildert, sagt sie 5, 8:

Jener Geist (puruṣa), der in den Schlafenden
Wacht, sich gestaltend Wunsch auf Wunsch —
Das ist das Lichte, das ist das Brahman,
Das nennt man das Unsterbliche,
Auf dem beruhen alle Welten,
Über das geht niemand hinaus —
— — Dies, wahrlich, ist das!

Der Geist, der in den Schlafenden wacht und sich einen Wunsch um den anderen selbst gestaltet, das ist ja der träumende Geist, — und dieser wird hier mit unzweideutiger Klarheit dem ewigen Feigenbaume gleich gesetzt, denn er wird genau mit denselben Worten beschrieben. Um hier ganz deutlich zu sehen, muß man die beiden Verse der Upaniṣad im Original nebeneinander halten.

Kāṭh Up. 6, 1:

ūrdhvamūlo (a)vākśākha eṣo (a)śvatthaḥ sanātanaḥ | tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtam ucyate | tasmiṃ llokāḥ śritāḥ sarve tad u nātyeti kaś cana || etad vāi tat ||

Kāṭh. Up. 5, 8:

ya eṣa supteṣu jāgarti kāmaṃ kāmaṃ puruṣo nirmimāṇaḥ | tad eva śukraṃ tad brahma tad evāmṛtam ucyate | tasmiṃ llokaḥ śritaḥ sarve tad u nātyeti kaś cana || etad vāi tat ||

Es kann gar keinem Zweifel unterliegen: Der ewige Feigenbaum, dessen Wurzeln droben sind, und der Geist, der in den Schlafenden wacht, der träumende Geist, sind sich hier völlig gleich gesetzt. Weltbaum und Welttraum, Lebensbaum und Lebenstraum sind eines und dasselbe, oder richtiger: es sind verschiedene Bilder für eines und dasselbe, für das ewige unsterbliche Brahman, das sich zu dieser Welt der Erscheinung entfaltet oder zu entfalten scheint; sie aus sich erwachsen läßt wie einen Baum; aus sich werden läßt wie einen Traum. Zum Überfluß vgl. man noch den träumenden, Wunsch auf Wunsch sich gestaltenden Puruṣa in Kāṭh. Up. 5, 8 mit dem Puruṣa in der Śvetāśv. Up. 3, 9 und Mahān. Up. 10, 20, der, als Baum im Himmel wurzelnd, die ganze Welt füllt. Ist der Baum ein saṃsāravṛkṣa, so könnte man mit

dem gleichen Recht auch den Traum einen saṃsārasvapna nennen. Dem Lebensbaum entspricht der Lebenstraum.

Diese beiden, dasselbe besagenden Bilder sind nun in unserer Parabel untrennbar fest miteinander verwachsen: das Bild des honigträufelnden Baumes und das Bild des Traumes mit seinen Angstvorstellungen — des verfolgenden Elefanten, des Fallens in eine Grube, ein Loch hinein —, wie auch der Wonnevorstellung des Süßigkeitgenießens, des Honigessens, die bei der Verbindung dieser Bilder ganz naturgemäß mit dem Baume verknüpft wird. Der an dem Baume des Saṃsāra, der Welt, des Lebens, hängende Mensch wird von dem Traume des Saṃsāra, der Welt, des Lebens, geängstigt, aber auch wieder mit Wonne erfüllt. Verfolgung durch den Elefanten und Fallen in ein Loch sind Schulbeispiele von Angstvorstellungen, die ebenso fest mit dem Lebenstraum zusammengehören, wie der Honig mit dem Lebensbaum. Die Doppelvorstellung von Lebensbaum und Lebenstraum, unlösbar verschmolzen, bildet offensichtlich den Ausgangspunkt und den alten Kern der Parabel, die nach alledem fest in der Gedankenwelt der Upanisaden wurzelt. Sie darf wohl eines Yājñavalkya würdig genannt werden. Auf jeden Fall schuf sie ein ihm verwandter, hochstehender, mit den Upaniṣad-Gedanken vertrauter Geist.

Wie aus solchem Kerne ein ganzer großer, vielästig verzweigter Baum von Erzählungen erwachsen ist, unzähligen Völkern tiefsinnige Belehrung spendend, das findet man nirgends so reich und schön dargelegt wie in Ernst Kuhns meisterhafter Abhandlung.

Einiges in der Parabel dürfte unter der neugewonnenen Voraussetzung verständlicher werden, als es bisher gewesen. So insbesondere der so seltsam in den Brunnen hinein und hinunter gewachsene, honigspendende Baum. Aus dem Leben ist das kaum gegriffen, und ein wirklich befriedigend klares Bild verbindet sich nicht damit. Der Aśvattha (Ficus religiosa) ist zudem gar kein Honigbaum, hat auch keine Luftwurzeln, wie der Nyagrodha (Ficus indica). Die Verworrenheit der Schilderung im Mahābhārata ist darum wohl verzeihlich (vgl. Kuhn a. a. O. p. 69 f.). Wie einfach und natürlich aber erscheint das Hangen des Mannes an dem honigträufelnden Baume, wenn dieser von Anfang an nichts

anderes war als der Saṃsāravṛkṣa, der umgekehrte Weltbaum, der nicht nur nicht in einem Brunnenloche wächst, sondern, wie die Śvetāśv. Up. so schön sagt, als Baum im Himmel wurzelnd, die ganze Welt füllt. Von den Angstvorstellungen des Lebenstraumes geschreckt und gejagt, läßt sich der leichtfertige, im Saṃsāra befangene Mensch dennoch an dem Honige des Lebensbaumes behagen und über die Gefahren, die ihm drohen, hinwegtäuschen.

Ohne Zweifel hat Kuhn vollkommen recht, wenn er p. 71 von der Parabel bemerkt, daß sie „als selbständige Dichtung von Anfang an bewußte Allegorie“ war. Doch ich meine, daß die Elemente dieser Allegorie erst ganz verständlich werden, wenn wir eine kühne Verschmelzung der beiden großen Bilder der Upaniṣad-Literatur, Lebensbaum und Lebenstraum, darin erkennen. Diese kühne Verschmelzung war gewiß der geniale Wurf eines echten Dichters und Denkers; sie hatte aber ihre Schwierigkeit und brachte Gefahren mit sich, die sich in der Folge, bei den späteren Bearbeitungen des Gegenstandes, in gewissen Unstimmigkeiten geltend machten. Der große und tiefe Gedanke der ursprünglichen Schöpfung ist aber dadurch trotzdem nicht wesentlich beeinträchtigt worden. Er hat seine siegreiche Kraft durch die Jahrtausende, bis in die Gegenwart hinein bewährt.

Zu den Brāhmaṇas.

Von

W. Caland (Utrecht).

Im Kāṭhaka (II. 3: 9, 17 und XXIII. 4: 79, 6) soll es nach dem Schroederschen Texte ein Adjektiv *sumanasya* geben. Dies ist gewiß unrichtig; es liegt vielmehr das bekannte *susasya* vor, wie aus dem Texte des Kāṭhaka selber hervorgeht. v. Schroeder liest II. 3: *kṛṣyai tvā sumanasyāyai kṛṣiṁ susasyām utkṛdhi.* Simon verzeichnet in seinem Index verborum hier irrigerweise *sumanasyām* statt des allein richtigen *susasyām.* Es ist also statt *sumanasyāyai* in II. 3 und °*yāyā* in XXIII. 4 zu lesen: *susasyāyai* und *susasyāyā.*

Zu Kaṭhaka VI. 3: 51. 16 ff.: *na kṣīreṇa pratiṣiñcen nodakena yat kṣīreṇa pratiṣiñced apratiṣiktaṁ syād yad udakena śamayed dohane saṁsrāvam ucchiṣyeta nodakamiśreṇa pratiṣiñcet tan na kṣīreṇa pratiṣiktaṃ bhavati nodakena skannaṃ vāva tat pari ced ākaroti yā sthāly agnihotratapanī tayā duhyād iyaṃ vai mānavā imām iha nehātiskandaty anayaivopasīdati tad asyāskannaṃ bhavati.* Diesem Passus ist kein befriedigender Sinn abzugewinnen. Was soll z. B. *saṁsrāvam ucchiṣyeta* heißen? *saṁsrāvam* ist Acc. masc., und dazu paßt das passive Zeitwort gar nicht. Was bedeutet ferner *iyaṃ vai mānavā?* Nach Simon (Index, p. 151) steht *mānavā* für *mānavās.* Das hilft uns aber nicht weiter. Zu beachten ist jedoch, daß *ucchiṣyeta* eine Schroedersche Konjektur ist, da die Hs. *ucchiṣyata* hat. Was *mānavā* angeht, so lese ich mit einer ganz leichten Änderung dafür *sānavā,* d. h. *sā na vā.* Ich gebe jetzt die ganze Stelle noch einmal und füge die Satztrennung bei: *na kṣīreṇa pratiṣiñcen, nodakena; yat kṣīreṇa pratiṣiñced, apratiṣiktaṁ syād; yad udakena* (sc. *pratiṣiñcet*), *śamayed: dohane saṁsrāvam ucchiṣya, tenodakamiśreṇa pratiṣiñcet; tan na kṣīreṇa pratiṣik-*

taṃ bhavati, nodakena. — Skannaṃ vāva tat, pari ced ākaroti; yā sthāly agnihotratapanī, tayā duhyād; iyaṃ vai sā; na vā imām iha nehātiskandati usw.; *iyaṃ vai sā* heißt natürlich: „diese (irdene Schüssel) ist ja die Erde". Ich glaube, daß jetzt die Stelle deutlich ist. Zum Ganzen ist zu vergleichen Āp. VI. 6. 7: *dohanasaṃkṣālanaṃ sruva ānīya . . . tena pratiṣiñcati*; besonders aber Maitr. Saṃh. I. 8. 3: 118, 17 ff.: *yád adbhíḥ pratiṣiñcéd dháro vínayed; gā̃ṃdohasaṃnéjanena pratiṣícyaṃ; tád dhí nā́po ná páyas. — tád āhuḥ: skándati vā́ etádi yárhi vā́ etád dóhanāt paryākriyáte, tárhi skannám* usw. Auch dieser Text freilich enthält einen Fehler, da offenbar statt *gāṃdoha*° zu lesen ist: *godoha*°, vgl. Hir. śrs. III. 7: *godohanasaṃnejanena pratiṣicyam.*

Noch zwei Stellen desselben Kāṭhaka-Kapitels sind zu berichtigen: 52. 9: *yad apratiṣiktaṃ na juhoti brahmavarcasī bhavati* — lies *yad apratiṣiktena juhoti,* und vgl. Ms. I. 8. 3: 118. 10: *apratiṣekyáṁ syāt tejaskāmasya brahmavarcasakāmasya.* Endlich muß Kāṭh. l. c. Z. 12 *mayaś ca* fehlerhaft statt *payaś ca* sein, wie deutlich aus dem Zusammenhang hervorgeht.

In dem uns vorliegenden Kāṭhaka soll neben dem regelmäßigen *rsāvayati* auch *sravayati* vorkommen, und zwar XXIX. 3: 171. 2: *sthāvarās sravayanti.* Diese Überlieferung (wenn das Ms. Chambers wirklich so liest) gibt keinen Sinn. Da aber die Kapiṣṭhalasaṃhitā *sthāvarāḥsvavayaṃti* bietet, so ist an unserer Kāṭhaka-Stelle zweifellos *sthāvarāsv avayanti* herzustellen.

Nicht richtig hergestellt scheint mir Kāṭh. XXXIV. 3: 37. 12: *yady akrītam* (sc. *somam*) *apahareyur anyaḥ krītavyo* (richtig wäre *kretavyo*, wie XXIV. 3: 91. 20); *yadi krītaṃ, yo nediṣṭhaṁ syāt sa āhṛtyābhiṣutyo; rājāhārāya tu kiṃcid dīyate nāsya sa parikrīto bhavati.* Daß der so konstruierte Wortlaut nicht ganz in der Ordnung ist, geht aus den Schlußworten: „er ist von ihm nicht erkauft" hervor. Die Hs. liest aber *dīyaṃte nāsya* statt *dīyate nāsya.* Mit leichter Änderung erhält man das richtige: . . *deyaṃ; tenāsya sa parikrīto bhavati.* Durch die bloße Herbeischaffung von anderem Soma ist also der ganze Kauf erledigt und braucht nicht noch einmal stattzuhaben. Zu vergleichen ist Jaim. Br. I. 354: *yadi krītam apahareyur yam eva kaṃcādhigatyābhiṣuṇuyur; yenaivāsya pūrvakrayaṇakrīto* (ich vermute: *pūrvakrayeṇa krīto*) *bhavati, tenaivāsyāyaṃ krīto bhavati; somakrayiṇe tu kiṃcit kaṃ deyam.*

Als ich die Korrekturbogen des Kāṭhaka durchlas, konnte ich statt der überlieferten Worte *evo pariṣadya* nichts Plausibles vorschlagen in der Stelle (XXXIV. 5: 38. 23): *yad antarikṣa āsīnā mahāvratena caranty annādyasyopāptyā, atho devasākṣya evo pariṣadya yājayanti.* Seitdem hat mich aber die Vergleichung mit Pañc. Br. V. 5. 1 auf die richtige Lesart gebracht (die vermutlich im Ms. Chambers selbst steht): *atho devasākṣya evo-pariṣadyaṃ jayanti*: „unter den Augen der Götter sogar erringen sie einen höheren Sitz"; zu vergleichen auch Śat Br. V. 2. 1. 22: *áthāsmā āsandīm āharanty; upariṣádyaṃ vā eṣá jayati yo jáyaty antarikṣasádyam.*

Das Verständnis der Brāhmaṇas wird nicht selten durch die Heranziehung der Kalpasūtras gefördert. So erläutern sich z. B. gegenseitig die folgenden Stellen der Maitr. S. und des Āpastambīya-Śrautasūtra. Ms. III. 6. 7: 68. 8: *prācīnamātrā pátnī dīkṣayantīndrasya vái prācīnamātrendriyáṁ striyā́ḥ prajā́ yát prācīnamātra pátnī dīkṣáyantīndriyám asyā́ṃ dadhāti.* Die einschlägige Āpastamba-Stelle (X. 9. 11) lautet nach Garbe's Text: *prācīnamātrāvāsasā patnīṃ dīkṣayati.* Nach Böhtlingk (PW. Kürz. Fass. V. 261) soll *prācīnamātrāvāsas* „ein bestimmtes Kleidungsstück der Frauen" bedeuten. Daß es ein Wort *prācīnamātrāvāsas* nicht gibt, lehrt uns nun die obige Maitrāyaṇī-Stelle, deren Text, so wie er von Schroeder hergestellt ist, aber zuvor der Berichtigung bedarf. Zuerst ist statt *patnī* beide Male *patnīm* zu lesen; ich fürchte, daß Schroeder durch *prācīnamātrā*, welches er für einen Nominativ hielt, sich hat verleiten lassen, den vielleicht in den Hss. überlieferten Akkusativ *patnīṃ* in einen Nom. zu ändern. Ferner beachte man, daß statt *prācīnamātrendriyáṁ* die Hss. *prācīnamātendriyáṁ* bieten; ich halte die handschriftliche Überlieferung für richtig und meine, daß *prācīnamātrā* der Instr. von *prācīnamātā* ist. Die Maitrāyaṇī-Stelle ist demnach so zu lesen (ich löse die Sätze auf): *prācīnamātrā pátnīṃ dīkṣayanti; índrasya vái prācīnamātā; indriyáṁ striyā́ḥ prajā́; yát prācīnamātrā pátnīṃ dīkṣáyanti, indriyám asyā́ṃ dadhāti.* Demnach enthält bei Āpastamba *prācīnamātrāvāsasā* zwei Wörter; so hat auch Rudradatta getrennt, dessen Bemerkung zu dieser Stelle lautet: *prācīnamātrety asyārtham āha.* Bhāradvāja, dessen Text lautet: *athainām kṣaumeṇa vāsasā prācīnamātraṃ* (l. °*mātrā*) *pari-*

dhāpayati, bestätigt unsere Auffassung. Welche Bedeutung *mātṛ* in der Zusammensetzung *prācīnamātā* hat, ist schwierig zu sagen. Zu Āpastambas Zeiten war der Ausdruck schon außer Gebrauch geraten, da er das Wort näher umschreibt: *ūrdhvavāsyaṃ bruvate.* Freilich ist auch *ūrdhvavāsya* („aufwärts anzuziehen") nicht sicher gedeutet. Nach Rudradatta ist ein Kleid gemeint, dessen Fransenteil man oben trägt, andere erklären es, nach Rudradattas Mitteilung, einfach als Obergewand. Man denkt bei *prācīnamātā* unwillkürlich an *prācīnatāna* und *prācīnātāna*, deren Bedeutung jedoch ebensowenig ganz ermittelt ist.

Man liest im Taittirīya-Brāhmaṇa (I. 1. 9. 9): *kvà sò 'gníḥ kāryò yò 'smai prajā́ṃ paśū́n prajanáyatī́ti; śálkais tā́ṁ rā́trim agním indhīta, tásminn upavyuṣám aráṇī nístapet. yáthar̥ṣabhā́ya vā́śitā́ nyāvichā́yati tā́dṛg evá tát.* Wie verhält es sich mit *nyāvichāyati?* Das Petersb. Wörterb. (IV, 1430) zerlegt es in: *ni-ā-vi-chāyati.* Bekanntlich aber (vgl. Delbrück, Altind. Syntax § 236) ist diese Reihenfolge der Präpositionen unerhört, wenigstens höchst selten: wenn ein Verbum mit mehreren Präpositionen zusammengesetzt wird, von welchen eine die Präp. *ā* ist, geht diese letzte immer dem Verbum unmittelbar voran. Es ist daher vielmehr *ni-ā-vichāyati* zu zerlegen; so macht es auch Bhāskaramiśra zu dieser Stelle: er verweist auf Pāṇ. III. 1. 28 (praes. *vichāyati*). Die Stelle würde ich übersetzen: „Wo soll man das Feuer hintun, welches ihm Nachkommen und Vieh erzeugt? Er erhalte das Feuer diese Nacht in Flammen und wärme gegen Tagesanbruch den Feuerbohrer an ihm. Es ist dies genau so als ob eine rindernde Kuh sich vom Stiere bespringen ließe" (das brāhmaudanika-Feuer befruchtet also gleichsam den Feuerbohrer). *ni-ā-vichāyati* bedeutet nach meiner Auffassung also ungefähr: *subire.* Die im Petersb. Wörterbuch unbelegte Wurzel *vich-* hat zuerst Garbe aus dem Āpastamba-sūtra nachgewiesen. Ich selber habe früher (WZKM. 23 p. 70) die Richtigkeit davon angezweifelt, gegenwärtig bin ich anderer Meinung, da mir inzwischen außer der Stelle aus dem Taitt. Br. noch mehrere Belege dieser Wurzel bekannt geworden sind. Das Śatapatha-Brāhmaṇa nämlich in der Kāṇva-Rezension hat zwei weitere Belege; IV. 2. 4. 12 lautet: *athāparaṃ caturgṛhītam ā́jyaṃ gṛhītvā́héhi yajamānéti; tát purástāt somakráyaṇy úpatiṣṭhate;*

pratyásyanti dvā́ram; *tā́m āhur*: *údīcīm átivichāyatéti*; *tām údīcīm ativichámānām abhímantrayate* (die Akzente sind hie und da von mir richtiggestellt). Dem Ausdruck *ativichāyata* (2. Pers. Imprt. pl.) entspricht in der Mādhyandina-Rezension (III. 2. 4. 22) *atyākurvanti*. In der Kāṇva-Stelle haben wir also *ativichāyata*: (führet vorüber) und *ativichamānā*, wofür vielleicht *ativichāyayata* (Kausat.) und *ativichyamānā* zu lesen ist (Praes. pass. vom Kaus.). So erweisen sich Baudhāyana's *ativitsayanti* und Hiraṇyakeśins *ativitsanti* als, freilich sehr alte, Korruptelen. Schließlich ist dasselbe *vich* auch für Śat. Br. XIV. 7. 1. 20 *hastīva vichāyayati* anzunehmen, welches der Komm. zum Kāṇvatexte mit *vidrāvayati* (*dhāvatīty arthaḥ*) erläutert, während Sāyaṇa es richtig zu *vich* zieht.

Eine Lauterscheinung im Niassischen.

Von

H. Kern (Utrecht).

Es gibt im Niassischen manche vokalisch anlautende Wörter, die unter bestimmten Umständen ein *g* vor sich nehmen. Solche Wörter sind z. B.: *eu*, Holz; *utu*, Laus; *afasi*, Baumwolle; *ana'a*, Gold; *öröbao* [1]), Büffel; *ahe*, Fuß; *undre*, Gelbwurzel; *undru*, eine Art Kürbis; *osali* Gemeindehaus; *ölö*, fester Wille usw.

Man sieht gleich, daß diese Wörter in den verwandten Sprachen mit *k* anlauten, mit Ausnahme von *osali* und *ölö*, welche mit *g* anfangen. Also: *eu*, jav., mal., daj. *kayu; utu*, mpn. *kutu*; *afasi*, jav., mal. *kapas*; *ana'a*, a. und n. jav. *kanaka* (urspr. Skr.); *öröbao*, mal. *kĕrbau*; *ahe*, dair. *kae*; *undre*, mal. *kuñit*; *undru*, mal. *kundur*; *osali*, a. jav., sund. *gosali*; *ölö*, a. und n. jav. *gĕlĕm*.

Im ganzen gilt die Regel, daß anlautendes *k* vor einem Vokal abfällt, wie auch inlautendes *k* zwischen Vokalen. Beispiele sind: *i'a*, Fisch, mal. usw. *ikan*; *ata'u*, beängstigt, ajav. *atakut*; *si'u*, Ellenbogen, ajav. *sikū*, njav. *sikut*; *fa'a*, Präfix, mpn. *paka*. Das weitverbreitete Präfix *ka*-, *k*-, zur Bildung von Kollektiven und Abstrakten, besonders mit suffix *an*, verliert regelmäßig den Anlaut, sodaß es oft scheinbar zusammenfällt mit einem ganz andern Präfix, nämlich *a*; z. B. *auri*, lebendig, ajav. *ahurip*, aus Präf. *a* + *hurip*; dagegen *aurifa* (resp. *gaurifa*), Lebensmittel, aus Präf. *ka*, *hurip* + Suffix *an*. *Aöndrö*, sich biegen, aus *a* + *öndrö*; *aöndröma* (resp. *gaöndröma*) Biegung, aus ursp. *ka* + *öndröm* + Suffix *an* [2]).

---

[1]) Mit *ö* bezeichne ich den eigentümlichen Laut, der meistens auf älteres Pĕpĕt zurückgeht.

[2]) Es soll nicht verkannt werden, daß die Regel manche Ausnahmen erleidet; die meisten erkennt man leicht als Entlehnungen. Es ist hier

Es ist allbekannt, daß die Gestalt eines Wortes im Satz, in Sandhi, mehr oder weniger beeinflußt wird durch die Beschaffenheit eines unmittelbar vorhergehenden Lautes. Im Niassischen übt ein Nasallaut eine bedeutende Wirkung auf folgende konsonantische Anlaute aus. Nach der Genitivpartikel *n* erleiden Vokale keine Änderung; z. B. *omo n-ama*, Vatershaus; *ono n-achi*, ein Kind des jüngern Bruders; *fogaõni n-ina*, das Rufen der Mutter. Anlautendes *b*, es sei ursprünglich oder sekundär, bleibt nach *n* ungeändert, während *n* in *m* übergeht und schließlich schwindet: z. B. *ono m-banua*, die Leute des Dorfes; *taliña m-batö*, Ecke (eig. Ohr) der Wohnung. Ein aus älterm *ḍ* entstandenes *r* erhält sich als *dr*. So wird aus *rua*, zwei, *mendrua*, zweimal. Das Präfix *meñ* ist identisch mit dem in derselben Funktion im Iban. gebräuchlichen, in *middua*, zweimal. Es ist Regel im Iban., daß ein Nasallaut sich dem folgenden Konsonanten assimiliert, so daß eine Doppelkonsonanz entsteht. So wird aus der Grundform *pat*, vier, *mippat*, viermal, aus *min* + *pat*; aus *tan* (älter *san*), eins: *mittan*. Statt *miñ* haben das Jav., Lampong usw. *piñ*; folglich jav. *pindo*, lamp. *pinduwa*; lamp. *piñsan* (doch jav. nicht nasaliert *pisan*).

Die harten Konsonanten *t*, *s*, *f*, *k* werden im Niassischen nach Nasal erweicht, gehen über in *d*, *z*, *w*, *g*, wonach weiter der Nasallaut schwindet. Einzelne Beispiele werden genügen: Aus *döhö n-teu* wird *döhö deu*, Aufhören des Regens; *söndra dödö*, Gedanken des Herzens, aus *s. n-tödö*[1]); *medölu* dreimal, von *tölu*, drei; *ba dete*, auf der Oberseite, aus *ba n-tete* (vgl. jav. *titih*).

Wie gesagt, geht *s* nach Nasal in *z* über; s. B. *omo zaradadu*, Haus der Soldaten, aus *o. n-saradadu*; *moi iya ba n-omo zifahuwu chönia*, er ging zum Hause seines Freundes; *zi* aus *n-si*; *ösi zusu*, Milch (eig. Inhalt der Mutterbrust, *susu*).

f wird unter besagtem Umstande erweicht zu *w*; folglich *ono wana*, Pfeil (eig. Kind des Bogens), aus *ono n-fana*; *böwö wanagö*, die Buße für das Stehlen. *Fanagö* ist das Verbalsubstantiv (nom. actionis) des Verbum *managö*, Stamm *takau*, tag., bis., iban., dajak usw. Gegen die Regel ist das *k* der letzten Silbe

nicht der Ort, eine Erklärung der wirklichen oder scheinbaren Ausnahmen zu versuchen.

[1]) *Tödö* ist identisch mit jav. usw. *tĕlĕñ*, Inneres, Mitte, Tiefe.

nicht verschwunden; der Grund ist unklar, nur kann man sagen, daß dieselbe Abweichung öfter vorkommt. Bei neueren Entlehnungen läßt sich die Unregelmäßigkeit am leichtesten erklären, z. B. in Wörtern wie *bago*, Tabak, doch *tagö* ist ohne Zweifel ein uralter Besitz der Sprache; übrigens beruht die Vertretung von *au* durch *ö* hier nur auf Ähnlichkeit des ö mit dem Laute des *o*. — Ein anderes Beispiel ist *fanunu wandru*, aus *f. n-fandru*, das Mittel zum Anzünden der Lampe. Dagegen *fanunu fandru*, das Anzünden der Lampe, da *fandru* hier das direkte Objekt ist. Im Deutschen wird das Objekt eines nom. actionis (Verbalsubstantivs) mit dem Hauptwort vermittelst eines Genitivs (Gen. obj.) verbunden, doch das Niassische verwendet in solchem Fall keine Genitivpartikel. *Fanunu* ist Verbalsubstantiv des Verbums *manunu*, Stamm mpn. *tunu*.

Ursprüngliches *k* wird nach Nasal erweicht zu *g*; z. B. *hogu geu*, der Wipfel des Baums, aus *h. n-geu*, weiter *ṅ-geu*, schließlich *geu*. Daß die Lautverbindung *ṅg* vereinfacht wird zu *g*, ist ausnahmslos Regel. So wird aus mal. (pers.) *aṅgur*, Wein im Niassischen *agu*; aus mal. *piṅggan* wird *figa* usw. Es ist zu bemerken, daß in eigentlichen Komposita die jetzige, im Sprachgefühl normale Form eines Substantivs zutage tritt, z. B. *figa eu*, Holzteller. Regelmäßig wird auch das alte Possessivsuffix der 1. Ps. sg. *ṅku*, ajav. usw. *ṅku*, zu *gu*; *amagu*, ajav. *ramaṅku*.

* * *

Werter Kollege Kuhn! Empfangen Sie diesen winzigen Beitrag zu Ihrer Festschrift als ein Zeugnis, daß ich mich herzlich freue, Sie zu Ihrem siebzigsten Geburtstag beglückwünschen zu können. Mögen noch viele, glückliche Jahre Ihr Teil sein, wobei Sie zurückblicken können auf eine unermüdete, fruchtbare wissenschaftliche Tätigkeit! *jīva śaradaḥ śatam.*

Ein Brief Bopps an Friedrich Thiersch über die Stellung des Zakonischen innerhalb der indogermanischen Sprachen.

Mitgeteilt von

H. Schnorr v. Carolsfeld (München).

Hochverehrter Herr Geheimer Rat!

Wenn ich der Aufforderung, mit einem kleinen Beitrag an der Ihnen zu widmenden Festschrift teilzunehmen, Folge leiste, so tue ich dies freudigst, um Ihnen damit ein Zeichen des Dankes zu geben, den ich Ihnen für Jahrzehnte dauernde Unterstützung schulde. Als mein Sommersemester 1885 in der Hauptsache mit der Vorbereitung auf eine bevorstehende philologische Prüfung ausgefüllt war, durfte ich ihm durch Teilnahme an Ihrer schönen Avesta-Vorlesung einen erfreulichen Einschlag geben, und als ich mich dann dem bibliothekarischen Berufe zuwandte, waren Sie mir ungezählte Male Helfer und Freund. An Ihrem siebzigsten Geburtstage kann ich Ihnen, voll ausgefüllt durch die Pflichten meines Amtes, eine eigene Arbeit aus Ihrem Forschungsgebiete nicht reichen, darf aber annehmen, daß der nachfolgend abgedruckte Brief Franz Bopps bei Ihnen, dem gründlichsten Kenner der Geschichte der Sprachwissenschaft, Interesse erregen wird; er ist entnommen den unerschöpflichen Beständen der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek, die Ihnen aus langjähriger Benutzung so wohlbekannt ist und für Ihre Forschungen so oft sich zur Verfügung stellen durfte.

Der Brief ist gerichtet an den Philologen Friedrich Thiersch, den späteren Präsidenten der bayerischen Akademie der Wissenschaften, der Bopp den 1835 erschienenen ersten Band der „Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften“ übermittelt hatte und dabei den Wunsch aussprach, Bopp möge gelegentlich einen Beitrag zu der neuen Reihe der Abhandlungen liefern. Welche För-

derung der vielseitige Thiersch ihm widmete, ist aus Lefmanns Biographie[1]) bekannt, wie denn auch Bopp schon 1820 Mitglied der Münchener Akademie wurde, ein Jahr bevor er die Berliner Professur erhielt, der dann im folgenden Jahre die Aufnahme in die dortige Akademie folgte. Der Wunsch von Thiersch, Bopp unter die Mitarbeiter der Münchener Veröffentlichungen zählen zu können, ist nicht in Erfüllung gegangen, dieser hat nie etwas für die bayerische Akademie der Wissenschaften geschrieben.

Unter den zahlreichen Aufsätzen, die der stattliche Band enthält, mußte Bopp in erster Linie die Abhandlung von Thiersch selbst „Über die Sprache der Zakonen" interessieren. Er stimmt diesem sofort darin bei, daß das Zakonische keine slawische Mundart sei, wie dies Kopitar angenommen hatte; später scheint er aber, soweit ich sehe, auf das Zakonische nie mehr zurückgekommen zu sein. In letzter Zeit hat über die interessante Sprache Thumb in seinem Handbuch der griechischen Dialekte (1909) p. 90 gehandelt.

H. Schnorr v. Carolsfeld
Direktor der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek München.

* *
*

Der Boppsche Brief lautet

Hochverehrter Herr und Freund!

Ich sage Ihnen und durch Ihre geneigte Vermittelung der phil.-philologischen Classe meinen innigsten Dank für den mir gütigst übersandten sehr reichhaltigen Band akademischer Abhandlungen sowie für die mir sehr ehrenvolle Aufforderung zur Mitarbeitung für den künftigen Band, der ich gerne entgegenkommen werde, wenn sich mir ein würdiger Gegenstand und Muße zu seiner Verarbeitung darbietet. Die schätzbare Zusendung ist erst seit einigen Wochen in meinen Händen und ich habe bis jetzt nur lesen können, was mich am meisten anzog, nämlich Ihre vortreffliche Abhandlung über die Sprache der Zakonen, die für mich von höchster Wichtigkeit ist und wovon in der Folge manches an meine sprachvergleichenden Untersuchungen sich anreihen wird. An eine direkte Herleitung dieser Sprache vom Slawischen, die bei der früher nur fragmentarischen und mangel-

[1]) Lefmann, Franz Bopp, p. 55 ff., Anhang, p. 120.

haften Kenntnis derselben zu entschuldigen war, wird nach Ihrer scharfen und systematischen Entwickelung des Gesamt-Organismus wohl Niemand mehr denken können. Die Uebereinstimmungen stützen sich auf Urverwandtschaft, sind aber durch manche lautliche Gesetze, z. B. die Unterdrückung der Endconsonanten, die ich am Slawischen in meiner vergl. Gramm. hervorgehoben habe, sehr auffallend. Ich glaube dies in beiden Sprachen als eine sehr natürliche Entartung ansehen zu dürfen, wozu jede auf ihrem eigenen Wege gekommen ist, die aber aus ursprünglich, vom asiatischen Ursitze her, Verwandtem wieder neue Gleichheiten hervorgebracht hat. So würde das altslawische *ματερε* Mütter und zugleich *gen. sg.* — also *ε* für *ες* und *ος* gegenüber dem sanskr. *as* z. B. *pad-as* Füße und des Fußes — an beiden Stellen auch im Zakonischen figuriren können, nach Analogie des von Ihnen S. 521 gegebenen *γουναῖξε* und Partizipial-Nominativen wie *γράφουντε*. — Da Sie einen gesetzmäßigen Uebergang des *ρ* in *σχ* nach *τ*-Lauten begründet haben, so kann ich nicht umhin, Sie auf ein mir merkwürdiges Wort aufmerksam zu machen, in welchem, wenn meine Vermuthung gegründet ist, *σχ* auch ohne vorhergehenden *τ*-Laut für *ρ* steht, nämlich *κάμσχε* Knabe ist meiner Meinung nach identisch mit dem skr. gleichbedeutenden *kumâra-s*, womit ich schon früher das gr. *κοῦρος*, mit Annahme eines Ausfalls der mittleren Sylbe verglichen habe. Das Zakonische bildet hier einen schönen Uebergangspunkt von der vollständigsten zur entartetsten Form dar. Merkwürdig ist mir auch unter so vielem Merkwürdigen die Form *κρέφω* und *γροῦσσα*, in denen das *ρ* sich als älter erweist als das daraus hervorgegangene *λ*; ersteres stimmt zu der in den *Vêda's* gebräuchlichen Form *grabh* (als Wurzel) nehmen, persisch *girif-ten* (Infin.) und letzteres scheint mir von gleicher Wurzel mit dem skr. *gir-â-mi* ich verschlinge, esse nach einer anderen Conjug. *gṛ-nâ-mi* ich töne — *gir* heißt Rede — so daß die Zunge sehr passend als die verschlingende und redende benannt wäre.

Zum Schlusse nochmals meinen innigsten Dank mit der Versicherung hochachtungsvoller Freundschaft

Ihres ganz ergebensten

Bopp.

Berlin, den 23. März 1836.

Etymologica.

Von

Rudolf Thurneysen (Bonn).

1. Idg. *bhūr- bhur-*.

Der etymologische Forscher, der über die Einzelsprachen hinausgeht, ist bei Verben und Abstrakten meist gezwungen, sich mit einer blassen, sehr allgemeinen Bedeutung zu begnügen, die zwischen den ältesten historischen Belegen vermittelt. Das macht ja diese Forschung oft so unschmackhaft, daß es nur so selten gelingt, der engeren ursprünglichen Bedeutung, des wirklichen Ausgangspunktes habhaft zu werden. Ein solcher Ausnahmefall scheint mir bei den folgenden Wörtern vorzuliegen, die im einzelnen schon von anderen zusammengestellt sind.

Nie zeigt sich der Stier herrlicher und gewaltiger, als wenn er zornig brüllend mit den Vorderfüßen die Erde aufwühlt und die Schollen nach hinten über den Rücken wirft; es ist der Augenblick, wo der Wanderer auf der Viehweide sich schleunigst nach einer Sicherung umzusehen pflegt. Diese Tätigkeit des Stiers wird im älteren Irischen durch die Wurzel *būr-* ausgedrückt. Speziell das Aufwühlen der Erde bezeichnet der ursprünglich neutrale *o*-Stamm *búrach*, oft als inneres Objekt mit Verben des Grabens und Wühlens verbunden, z. B. im großen Stierkampf in der Sage Táin Bó Cúailnge: *fo·classa búrach dóib* "ein *búrach* wurde von ihnen (den Stieren) gewühlt[1])". Daher noch heute im Gälischen (nach Macdonalds Gaelic Dictionary) *búrach* "searching or turning up the earth, delving, digging". Das Verb, altir. *búirithir*, bezeichnet mehr das Brüllen, nicht nur vom Stier gesagt, sondern z. B. auch

[1]) In Windischs Ausgabe 6144, der überhaupt zuerst die eigentliche Bedeutung dieser Wortsippe aufgeklärt hat.

von der Kriegsfurie Bodb; so gäl. *búir-* "roar, bellow, as a deer or bull". Dazu das Abstraktum altir. *búriud* und davon das Adj. *búredach* „brüllend“. Das kürzere Adjektiv *búr* wird mit „zornig, wütend“ übersetzt, dazu das Abstr. *búre, búra* „Zorn, Wut“ [1]), in unseren Texten — ihrer Natur nach — meist auf Helden und Heere übertragen; aber zugrunde liegt immer die Erinnerung an den wütenden Stier, wie denn das weiter abgeleitete Adj. *bú(i)rech* in der Táin B. C. [2]) als Beiwort von *bai* „Rinder“ erscheint.

Nun heißt auch im Lettischen *baurût* „brüllen (vom Stier, namentlich wenn es mit Erdaufwerfen verbunden ist)“, *is-baurát sin'us* „vom Stier gesagt, der brüllend Erde aufwirft“ [3]), also genau dem Irischen entsprechend, und dazu stellt Torp (z. B. Fick III [4] 275) neunorweg. *būra* „brüllen (vom Stier)“. An eine Entlehnung ist — namentlich im Lettischen — nicht zu denken, ebensowenig an eine zufällige parallele Bedeutungsentwicklung, sondern wir haben hier offenbar die Urbedeutung des Stammes vor uns. Mit diesen Wörtern verbindet man nun mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit russ. *burúnъ* „einjähriger Stier; Brandung; Sturmwind“, gemeinslav. *bur'a* „Sturm, Sturmwind“, *buriti* je nach den Dialekten „durcheinanderwerfen, schleudern; toben, tosen“ usw. [4]), litauisch *búris* „ungeordnete, wirre, tosende Menge; Herde, Haufe [5])“; lat. *furere* „rasen“, *furia*; altind. *bhūrṇiḥ* „heftig, zornig, wild, eifrig, rührig“, *bhuráti járbhurīti* „zappelt, zuckt, züngelt, schießt dahin [6])“; gr. *πορφύρειν* „wallen, in unruhiger Bewegung sein“, *φύρειν* „bespritzen, besudeln; durcheinandermischen, einrühren“. Man möchte sagen, je weiter man sich vom Norden und Westen entfernt, um so vollständiger verblaßt die Erinnerung an den wütenden Stier und seine wühlenden, die Erde schleudernden Vorderbeine.

Die Wurzel scheint sich ursprünglich nur zwischen den Formen *bhūr-* und *bhur-* bewegt zu haben — falls die kurzvokalige Form nicht erst durch Einmischung etwa von *bhur-*, Ablautsform zu

---

1) K. Meyer, Contributions to Irish Lexicography s. vv.
2) Ed. Strachan-O'Keeffe 964.
3) Bezzenberger in seinen Beitr. **26**, p. 187.
4) Berneker s. vv.
5) Trautmann GGA 1911, p. 246.
6) Zur angeblichen avestischen Wurzelform *bar-* vgl. Trautmann a. a. O.

bheru- „sieden, wallen" entstanden ist —, jedenfalls nicht zu der regelmäßig ablautenden *u*-Reihe zu gehören, in die sie erst im Baltisch-Slawischen geraten ist. Sie wird eben ursprünglich onomatopoetisch gewesen sein.

2. Lat. *birrus*.

In der römischen Kaiserzeit tritt ein Kleidungsstück auf, das *birrus* (*byrrus*), *βίρρος* genannt und CGL V 410, 13 als *cuculla breuis* erklärt wird. Nur zweifelnd habe ich im Thesaurus L. L. das keltische Adjektiv altir. *berr*, kymrisch älter *byrr*, später *byr*, breton. *berr*, korn. *ber* „kurz" zur Erklärung herangezogen, ermutigt dadurch, daß neben anderen Herstellungsorten im Maximaltarif des Diokletian ein *βίρρος Νερβικός*, *βίρρος Μελιτομαγήσιος*, *βίρρος Βρετανντικός* erwähnt wird, und daß Schol. Iuv. 8, 145 die Notiz bringt: *apud Santonas oppidum Galliae conficiuntur.* Das hat auch Holder bewogen, das Wort in seinen Altceltischen Sprachschatz aufzunehmen. Meine Zweifel rührten daher, daß man damals allgemein als Grundform des keltischen Adjektivs **bersos* ansetzte[1]. Durch die Untersuchungen von Hessen, Z. f. Celt. Phil. 9, 1 ff., besonders 42 hat sich das aber als unrichtig erwiesen. Die Umfärbung des *o* zu *u* im Kompositum mittelir. *cumbair cummair* „kurz" und namentlich in altir. *cumbre cuimre* „Kürze" erklärt sich nur, wenn die folgende Silbe altes *i* enthielt. Die inselkeltische Grundform ist also **birros* (die aus **birsos* entstanden sein kann). Damit schwinden alle Zweifel. Wenn ein kurzer Kapuzenmantel, der hauptsächlich in ehemals keltischen Ländern angefertigt wird, *birrus* heißt und *birros* das keltische Wort für „kurz" ist, so ist Sache und Name keltisch, wohl gallisch.

[1]) Vgl. Stokes bei Fick II[4] p. 173; Henry, Lexique étymol. du breton moderne p. 32; Macbain, Etym. Dict. of the Gaelic language[2] p. 33.

Zauberkreise.

Von

Ignaz Goldziher (Budapest).

1. Über den Gebrauch von Zauberkreisen zur Leistung von feierlichen Eidschwüren bei arabischen Beduinenstämmen sind wir durch die Mitteilungen von Burckhardt, Landberg, Musil, Jaussen und Doutté unterrichtet. Die bezügliche Literatur ist bei Pedersen, Der Eid bei den Semiten (Straßburg 1914) p. 152f. verzeichnet.

Aus der älteren arabischen Literatur könnte folgende Mitteilung nachgetragen werden. In einer Darstellung von Bräuchen der Beduinen erzählt Rāġib al-Iṣfahānī (st. 502/1108), daß ein Beduine seinem Genossen einen Eid anbot, indem er zu diesem Zweck einen Kreis zog (dawwara dā'iratan), in welchen sich der zum Eid Aufgeforderte setzte und dabei die Eidesworte sprach: Möge Allāh usw.[1]). Wie bei anderen Zauberformeln wird auch bei solchen Eiden die Form des saǵ' angewandt, die altererbte Form aller Zaubersprüche und demgemäß auch der feierlichen Schwüre bei den Arabern[2]).

Durch den Einfluß der Bräuche benachbarter nordarabischer Stämme wird auch eine bei den Jezīdīs übliche Einrichtung zu erklären sein, die wir den Mitteilungen des Karmeliters P. Anastas über die Gewohnheiten dieser Religionsgenossenschaft entnehmen: Will sich jemand der Wahrheit der Behauptung einer Person vergewissern, ohne es zu einem förmlichen Schwur kommen zu lassen, so zieht jener um den, dessen Aussage in Frage steht, einen Kreis und stellt an ihn die Frage: „Bist du im Kreis des

---

[1]) Muḥāḍarat al-udabā I, p. 301 unten.

[2]) Vgl. S. Fraenkel, DLZ 1897, col. 610 unten.

Jezīd? Wenn du damit, was du ausgesagt hast, oder was du beanspruchst, im Rechte bist, so sprich: ‚Ich will aus dem Kreis des Jezīd heraustreten mit der Versicherung, daß alles, was ich gesagt habe, die reine Wahrheit ist.'" Wiederholt nun der im Kreise Stehende seine Behauptung, so hat man die Sicherheit erlangt, daß er die Wahrheit ausgesagt habe. Hat er aber nicht den Mut, im Kreise stehend die Worte nachzusprechen, so gilt die Lügenhaftigkeit seiner Aussage als erwiesen[1]).

2. Die wunderbare Hervorbringung von Wasserquellen durch das Gebet des heiligen Mannes oder eine dasselbe begleitende mechanische Handlung (das Schlagen mit einem Stabe, einer Lanze, das Stampfen des Heiligen oder seines Reittieres u. a. m.) ist ein häufiger Typus in den Heiligenlegenden des Islams[2]). Im Koran (38 v. 41) heißt Gott den Hiob mit seinem Fuß stampfen, um dadurch zu seiner Heilung „einen kühlen Badeort und einen Trank" hervorsprudeln zu lassen.

Neben diesem gewöhnlichen Typus findet sich vereinzelt auch die Anwendung des Zauberkreises als Mittel zur wunderbaren Hervorbringung einer Wasserquelle. Der basrische Gottesgelehrte Ejjūb al-Sichtijānī (st. 130/747/8) befand sich einmal mit einer Pilgergesellschaft auf dem Wege nach Mekka. In der Wüstenei werden sie lange von Durst geplagt ohne auf eine Wasserquelle zu stoßen. Angst und Verzweiflung überfiel die ermatteten Leute. Da sprach Ejjūb: Wenn ihr mir das Versprechen gebt, mein Vorgehen geheim zu halten, will ich euch helfen. Nachdem ihm die Geheimhaltung zugesichert wurde, zog Ejjūb einen Kreis (dawwara dā'iratan), verrichtete (in dem Kreise stehend) ein Gebet, und darauf sprudelte eine Quelle hervor, die zur Labung der Leute und ihrer Kamele hinreichend war. Nachher strich er mit der Hand auf den Ort, an dem er dies Wunder bewirkt hatte, und die Stelle nahm wieder ihre frühere Gestalt an; die Quelle verschwand[3]).

Wir können natürlich nicht entscheiden, ob bei dieser Legende

---

[1]) Arabische Zeitschrift al-Maśriḳ II, p. 732.

[2]) Die Varietäten dieses Typus erfordern eine besondere Darstellung.

[3]) Bei D̠ahabī Tad̠kirat al-ḥuffāẓ (ed. Ḥaidarābād) I p. 118 nach den Śamā'il al-zuhhād von Ibn 'Aḳīl (st. 515/1121), der sich auf ältere Nachrichten beruft.

ein Einfluß der jüdischen Erzählung vom Wundermann Chōnī dem „Kreiszieher" vorauszusetzen sei, der zur Zeit einer Regennot einen Kreis zog, in den er sich stellte, um sein dringendes Gebet zu verrichten, das auch reichlichen Wassersegen zum Erfolg hatte [1]).

3. Zauberkreis zur Abwendung einer von feindlichen Mächten drohenden Gefahr. — Zubejr b. al-ʿAwwām (einer der zehn Genossen, denen der Prophet schon bei Lebzeiten das Paradies verbürgte) begleitet den Muhammed auf einem nächtlichen Besuch bei einer Abordnung der Dschinn. Außerhalb Medinas gelangen sie an einen wüsten Ort, wo sie hochgewachsener Leute, als ob sie Lanzen wären, ansichtig werden; . . . „Als ich sie erblickte" — erzählt Zubejr — „ergriff mich gewaltige Angst, so daß mich vor Furcht meine Füße nicht mehr trugen. Als wir uns den Leuten näherten, zeichnete der Prophet mit seinem Fuß einen Kreis auf den Boden und ließ mich in den Mittelpunkt desselben niedersitzen. Darauf verließ mich das Gefühl, das mich vorher beherrscht hatte. Dann entfernte sich der Prophet und rezitierte ihnen den Koran bis zum Anbruch des Morgens. Hernach kam er zu mir zurück, und wir machten uns auf den Weg. Nicht weit von unserer Stelle hieß er mich umwenden, und ich sah nichts anderes als viel Schwarzes. Der Prophet aber nahm von dem Boden eine Handvoll Unrat [2]) und schleuderte ihn gegen sie [3])."

In diese Reihe gehört auch eine sagenhafte Mitteilung des Šahrastānī [4]) in bezug auf den von seinen Anhängern (ʿIsāwijja) als Wundertäter verehrten jüdischen Sektenstifter Abū ʿĪsā Isḥāḳ al-Iṣfahānī (zweite Hälfte des 8. Jh. n. Chr.). Wenn er kriegerisch angegriffen wurde, zog er um seine Genossen mit

[1]) Talm. b. Taʿanīth fol. 19a vgl. Orientalische Studien (Nöldeke-Festschrift) p. 308.

[2]) Über Verwendung solcher Dinge bei Zauberübungen vgl. John Burke, Compilation of Notes and Memoranda upon the use of human ordure . . . in rites etc. Washington 1888. In Eideskreisen werden Exkremente gelegt: Musil, Arabia Petraea III, p. 342.

[3]) al-Muḥibb al-Ṭabarī, al-Rijāḍ al-nadira fī manāḳib al-ʿašara (Kairo 1327) II, p. 268. (In diesem Werke sind die Traditionen über die Vorzüglichkeit jener zehn frommen Genossen gesammelt.)

[4]) Ed. Cureton 168 p. 5 ff.

Myrtenholz einen Kreis (*chaṭṭa ʿalā aṣḥābihi chaṭṭan bi-ʿūd al-ās*) und stellte sie inmitten desselben. Dadurch wurden die Feinde verscheucht; sie wichen vor dem Zauberkreis zurück.

4. Auf Zauberkreise bezieht sich wohl auch eine Nachricht, die wir unter den Bräuchen von Serendīb (Ceylon) bei Ḳazwīnī[1]) finden. Wenn sich ein Schuldner der Erfüllung seiner Verpflichtung entziehen will, läßt der König einen Kreis um seinen Standort ziehen, wo er sich auch immer befinde. Niemand hat den Mut, aus einem solchen Kreis herauszutreten, ehe er die Schuldsumme bezahlt hätte oder mit dem Gläubiger sonstwie ein Abkommen träfe. Wenn der Schuldner den Kreis ohne Erlaubnis verläßt, verurteilt ihn der König zur Entrichtung des Dreifachen der Schuld, wovon der König zwei, der Gläubiger ein Drittel erhält[2]).

[1]) Ed. Wüstenfeld II, p. 28.

[2]) Vgl. den magischen Kreis zur Rückbringung flüchtiger Sklaven: Doutté, Magie et Religion p. 244 ff.

Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere.

Von

C. H. Becker (Bonn).

Vor einigen Jahren wurden mir von unserer Kolonialverwaltung mohammedanische Predigtformulare aus dem Innern von Kamerun und Togo zur Übersetzung und Begutachtung vorgelegt. Aus ihrem ärmlichen Inhalt seien hier zwei Gedankenreihen mitgeteilt, die wegen ihrer typischen Form auf Formularienbücher zurückzugehen scheinen. Beide Stücke stammen aus Banyo und sind den dort üblichen Festpredigten am Opferfest und am Fest des Fastenbrechens, und zwar jeweils der sogenannten ersten Chuṭbe, entlehnt. Die Togoer Texte sind fast identisch.

Die Übersetzung lautet:

I. „Ihr Leute, die Welt ist nur für den ein Haus, der kein Haus besitzt, und ein Gut für den, der kein Gut besitzt, und wer sich an die Welt hält, der hat keinen festen Glauben. Ihr Leute, die Welt ist ein Betrüger, und betrügerisch ist ihr Inhalt und ihr Besitz und ihre Lüste und ihre Bewohner. Ihr Leute, die Welt ist lügnerisch, ihr Inhalt, ihr Besitz, ihre Lüste und ihre Bewohner. Und wenn ihr das nicht glauben wollt, wo ist Dhu'l-Qarnain (Alexander der Große)? Er beherrschte (besaß) die Welt und sammelte, was in ihr war, und ist gestorben. Gott erbarme sich seiner. Und wenn ihr das nicht glauben wollt, wo ist Salomo, der Sohn Davids? Er beherrschte die Welt und sammelte, was in ihr war, und ist gestorben. Gott erbarme sich seiner. Und wenn ihr das nicht glauben wollt, wo ist Nimrod, der Sohn Kanaans (gilt als Feind Abrahams) — Gott verfluche ihn? Und wo ist Bocht Nassar (Nebukadnezar) — Gott

verfluche ihn? Und wenn ihr das nicht glauben wollt, wo sind eure Väter, die früheren und späteren?"

II. „Wisset, ihr Leute — Gott erbarme sich eurer — daß die Welt vergänglich ist und vergänglich ihr Inhalt und hütet euch. Denn die Welt und ihr Inhalt ist nichtig, und hütet euch; denn die Welt und ihr Inhalt ist wenig, und hütet euch; denn die Welt und ihr Inhalt ist lügnerisch. Und wenn ihr das nicht glaubt, wo ist Salomo, der Sohn Davids, wo ist Dhu'l-Qarnain und Nimrod usw. (wie oben). Wo sind die früheren und späteren, wo (die rechtgläubigen Kalifen) Abu Bekr, ʿOmar, ʿOthmān und ʿAlī? Sie alle haben die Welt beherrscht und ihren Inhalt gesammelt und sind gestorben. Gott habe sie selig. Ihre Tugenden liegen im Staube."

Als ich das las, fiel mir sofort der an die Spitze dieses Aufsatzes gestellte Vers des Gaudeamus ein und die Worte Hamlet's in der „Friedhofsszene" (Akt V, 1): „Alexander died, Alexander was buried, Alexander returneth into dust; the dust is earth; of earth we make loam; and why of that loam whereto he was converted might they not stop a beer-barrel?

Imperious Caesar, dead and turn'd to clay,
Might stop a hole to keep the wind away:
O, that that earth which kept the world in awe
Should patch a wall to expel the winter's flaw! —"

Was hat Shakespeare, was das Gaudeamus mit den Kameruner Predigtformularen gemein? Klingt es nicht wie Aberwitz, hier literarische Verbindungslinien ziehen zu wollen? Und doch bestehen sie, und sie führen uns in ganz große historische Zusammenhänge zwischen Ost und West. Welch seltsame Wanderungen literarische Stoffe und Formen manchmal durchmachen, weiß niemand besser als der Meister, dem diese Festschrift gilt.

1.

Über Gedanken und Bilder, die bei Shakespeare vorkommen, läßt sich schwer etwas Neues sagen, da die rege Shakespeareerklärung meist alle Belege und Beziehungen nach vor- und

rückwärts schon zusammengetragen hat[1]). Daß das Motiv des Ubi sunt in Verbindung mit der Aufzählung vieler berühmter Toter auch in neuerer Zeit noch literarisches Gemeingut ist, das beweist für die heitere Muse Kortüms Jobsiade, I. Kap. 37, und für die ernste Lord Byrons Don Juan (Canto 11th 76—80). Da bei letzterem, wie in viel älteren Texten, Menschenklassen und individuelle Größen getrennt erscheinen, seien die zwei ersten Strophen angeführt:

"Where is the World?" cries Young, "at eighty. Where
The World in which a man was born?" Alas!
Where is the world of eight years past? 't was there
I look for it —'t is gone, a globe of glass!
Crack'd, shiver'd, vanish'd, scarecely gazed on, ere
A silent change dissolves the glittering mass.
Statesmen, chiefs, orators, queens, patriots, kings,
And dandies — all are gone in the wind's wings.

Where is Napoleon the Grand? God knows:
Where little Casltlereagh? The devil can tell:
Where Grattan, Curran, Sheridan — all those
Who bound the bar or senate in their spell?
Where is the unhappy Queen, with all her woes?
And where the Daughter, whom the Isles loved well?
Where are those martyr'd saints the Five per Cents?
And where — oh, where the devil are the Rents?

Das Thema selbst ist aber viel älter. Das lehrt uns ein Blick auf die Geschichte des Gaudeamus. Das Gaudeamus geht, wie schon seit Jahrzehnten bekannt ist, in seinen ältesten Bestandteilen auf ein mittelalterliches Bußlied zurück. Schon für 1267 hat Creizenach[2]) folgende Verse belegt:

„Vita brevis, brevitas in brevi finietur;
Mors venit velociter et neminem veretur;
Omnia mors perimit et nulli miseretur.
Surge, surge, vigila, semper esto paratus.

[1]) Ich hatte mich hierbei der tatkräftigen Hilfe meines Hamburger Kollegen Dibelius zu erfreuen, dem ich auch hier nochmals dafür danken möchte.

[2]) Creizenach, Verhandl. der 28. Vers. der Philologen und Schulmänner, Leipzig 1872, p. 203; G. Schwetschke, Zur Geschichte des Gaudeamus igitur, Halle 1877; Bolte, Vierteljahrsschrift für Literaturgesch. I (1888), p. 248.

Ubi sunt, qui ante nos in hoc mundo fuere?
Venies ad tumulos, si eos vis videre;
Cineres et vermes sunt, carnes computruere.
Surge, surge, vigila, semper esto paratus."

Das unser Studentenlied einleitende Gaudeamus mit dem bezeichnenden igitur ist ein alter Protest gegen die mittelalterliche Predigt von der Vergänglichkeit alles Seienden. Gegenüber der Askese und Weltflucht wird der Lebensgenuß gepriesen. —

Die ganze mittelalterliche Lateinpoesie, der diese Verse entstammen, ist nach Creizenach voll von typisch wiederkehrenden Wendungen. „Als eine solche aber, als einen stehenden Versanfang haben wir in erster Reihe die Frage Ubi sunt zu bezeichnen. Sie wird ungemein häufig gebraucht, wo das Entschwinden früherer Größe durch Beispiele, namentlich durch Aufzählung berühmter Männer, veranschaulicht werden soll. Wo befinden sich nun, wird gefragt, die Helden, Dichter und Weisen der Vorzeit?

Ubi Plato, ubi Porphyrius?
Ubi Tullius aut Virgilius?
Alexander ubi rex maximus?
Ubi Hector Troiae fortissimus?

Oder:

Dic ubi Salomon olim tam nobilis,
Vel Samson ubi est dux invincibilis?" (Creizenach)

Ein anderes Beispiel, das ich dem Franziskanerpater Cajus Trossen verdanke, stammt aus dem 13. Jahrhundert und ist von dem berühmten Dichtermönch Jacopone da Todi verfaßt. Ich zitiere nach der Übersetzung von Schlüter und Storck (Münster 1864) aus dem ersten Gedicht folgende Bruchstücke:

Sprich, wo ist Salomon mit aller seiner Pracht?
Und Samson, den der Feind zum Weichen nie gebracht?
Der schöne Absalon in reicher Kleidertracht?
Und Jonathan, des Herz für Freundeslieb' entfacht?

Und wo ist Cäsar nur, der hoch als Feldherr stand?
Und Xerxes, der nur Lust am Zechgelage fand?
Wo Tullius, dessen Mund im Reden so gewandt?
Und Aristoteles, so einzig an Verstand?

So mancher Edelherr, der adelstolz sich bläht,
So mancher Erdenfürst in seiner Majestät,
So mancher Königsthron, des Herrschaft weithin geht:
In einem Augenblick sind all in nichts verweht.

O Aschenhäuflein du, armsel'ger Würmerfraß!
O Dunst, o eitel Nichts, das so weit sich vermaß,
Daß längst des Todes Drohn zu fürchten es vergaß,
Tu' Gutes, wo und wie du kannst ohn' Unterlaß. —

Die Beispiele ließen sich ins unendliche vermehren[1]; denn wir haben hier eines der Lieblingsthemata des Mittelalters vor uns. Es bietet ja auch einen ebenso drastischen wie unerschöpflichen Stoff zur Ermahnung. Um aber neben den dichterischen Beispielen auch ein prosaisches, einer wirklichen Bußpredigt entnommenes Stück anzuführen, folge hier ein Abschnitt aus Dionysius Carthusianus (a. D. 1402—71), der das populäre Thema in seinem Buche „De quattuor hominis novissimis" lib. 1, Art. XIII, ed. Coloniae 1568 p. 65, folgendermaßen ausspinnt[2]:

„Ubi sunt principes gentium, et qui dominantur super bestias terrae, qui in auibus caeli ludunt, qui argentum thesaurizant, et aurum in quo confidunt homines, et non est finis acquisitionis eorum? Exterminati sunt, et ad inferos descenderunt. Multum accendit nos ad mundi contemptum, ad praesentis vitae aspernationem, ad mortis praeparationem, dum prudenter attendimus eos celeriter ab hoc mundo subtractos quibus multo inferiores consistimus. Cumque pensamus quod eorum excellentiae eis non profuerunt ad mortis euasionem, ad veram salutem, immo quod potius per eas decepti sunt ac damnati, valde aedificamur ac excitamur ad talium excellentiarum despectum. Nunc ergo aduerte ô homo, qui ad ea quae mundi sunt, inclinaris, qui carnalia appetis, qui transitorios amas honores, qui in donis naturae, in bonis fortunae, in habitibus, artibus atque scientiis acquisitis exultas et tumes: Dic mihi, ubi iam illi qui in talibus olim praeclari fuerunt? Ubi Paris filius regis Troiae, speciosissimus adolescens? Ubi

[1]) Fälle aus mittelalterlicher Literatur gesammelt: Modern Language Notes VIII p. (!) 98; 253. Englische mittelalterliche Fälle ib. XXIV, 257, irischer Fall ib. XXVIII, 106 (nach Dibelius). Kollege Meinhold macht mich auf die berühmte plattdeutsche Predigt des a. 1645 geborenen originellen Jobst Sackmann aufmerksam (Leichenrede auf seinen Küster).

[2]) Ich danke diese Stelle meinem unvergeßlichem Freunde Paul Mestwerdt, einem zu den größten Hoffnungen berechtigenden jungen Theologen, der im September 1914 in Frankreich gefallen ist. — Über die Eingangsworte siehe unten sub 3.

Adonis amasius Veneris formosissimus iuuenis? ubi pulcherrimus Absolon aut venustissima Thalamon: ubi Hector fortissimus: aut Hercules robustissimus? ubi Plato? ubi Platonici subtilitate praecipui, Proclus, Plotinus, Porphyrius, Atticebron, Apuleius atque Macrobius? ubi Cicero? ubi Ciceronici rhetorica eloquentia tumidi? Demosthenem, Xenophontem, Ctesiphontemque loquor. ubi nunc famosi astronomi Albumazar, Almyon, Albategni, Alfagranus, Thebid et alii? ubi iam studiosissimus Aristoteles Princeps philosophorum, cum omni schola et secta Peripateticorum, Auicenna, Andronico, Algazele, Themistio, Auerroë, Alphorabio, Theophrasto, Simplicio? ubi iam imperatores, reges ac principes, olim praepotentes et inclyti, Alexander, Cyrus ac Darius, Octauianus, Hannibal, Nimroth, ac Julius atque Pompeius? ubi Cresus ditissimus? ubi Achilles magnanimus? ubi egregius poeta Virgilius? ubi Joab callidissimus? ubi iam viri antiquissimi, qui ante diluuium plusquam nongentis annis vixisse leguntur? Ex his vide, disce, considera, quod decor, honor et gloria mundi, fortitudo, agilitas corporis, nobilitas generis, principatus, imperium, opulentia, eloquentia, ingenium, longiturnitas temporum, acquisita scientia absque humilitate et gratia sine charitate et cordis munditia, nulli prosint ad salutem, immo innumerabilibus fuerunt et sunt occasio ad condemnationem maiorem[1]).

Die Vorbilder für diese mittelalterlichen Predigten liegen in den Schriften der alten Kirchenväter vor uns. In meinem Material werden — was wohl ein Zufall ist — keine individuellen Namen genannt, sondern nur Abstrakta oder ganze Menschenklassen aufgezählt. So schreibt Cyrillus Alexandrinus[2]) in seinem Traktat „De exitu animae et de secundo adventu" (Migne Patr. Gr. 77, Sp. 1077):

Τότε ποῦ ἡ καύχησις τοῦ κόσμου τούτου;
Ποῦ ἡ κενοδοξία; ποῦ ἡ τρυφή;
Ποῦ ἡ ἀπόλαυσις; ποῦ ἡ σπατάλη;
Ποῦ ἡ φαντασία; ποῦ ἡ ἀνάπαυσις;
Ποῦ ὁ κόσμος; ποῦ τὰ χρήματα; ποῦ ἡ εὐγένεια; — — — —
Ποῦ ἡ δυναστεία καὶ ἡ τυραννίς;
Ποῦ τότε βασιλεύς; ποῦ ἄρχων; ποῦ ἡγούμενος; — — — — —
Ποῦ τότε ἡ σοφία τῶν σοφῶν;
Ποῦ τῶν ῥητόρων ἡ εὐγλωττία καὶ τὰ μάταια αὐτῶν πανουργεύματα;

---

[1]) Dies Zitat hat durch die vielen arabischen Gelehrtennamen auch kulturgeschichtlich ein erhebliches Interesse.

[2]) Auf dies und das folgende Zitat wurde ich aufmerksam durch Romania XX (1891) p. 13 und 545, wo noch weitere Parallelen zu finden sind.

Οὐαὶ, οὐαί! ἐταράχθησαν, ἐσαλεύθησαν ὡς ὁ μεθύων, καὶ πᾶσα ἡ σοφία αὐτῶν κατεπόθη.
Ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεύς; ποῦ συζητήτης τοῦ αἰῶνος τούτου;

An den ausgelassenen Stellen geht die gleiche rhetorische Frageform noch weiter, doch genügt wohl der obige Auszug, um Schema und Gedankengang klarzumachen. Nach Form und Inhalt gehört hierher eine Stelle aus Ephraem Syrus, Opera omnia ed. Assemanni III, p. 303 (syr. et lat.). Sie sei hier in einer neuen Verdeutschung gegeben, da die alte lateinische Übersetzung gerade den uns wichtigen rhetorischen Aufbau verwischt:

Gehe und betrachte die Städte oder den Weisen, was befallen hat die schöne Pracht ihrer Ordnungen?

Wo sind die Könige, welche die ganze Welt besassen und sammelten und ihre Schatzhäuser mit allen Schätzen füllten?

Wo sind die berühmten „Helden der Vorzeit", die liefen und erreichten hohe Stufen in ihrem Heldentum?

Wo sind weiter die Weisen, welche Worte schrieben und die Welt erfüllten mit dem Inhalt ihrer Bücher?

Wo sind die, welche die Menschen herabstürzten und vertrieben und deren Besitz sich aneigneten und zu ihren Schätzen legten?

Wo sind die, welche die Welt in Verwunderung setzten durch ihre Zungen und Lippen und sie gefangen hielten mit ihren Theorien?

Wo sind die, welche sich brüsteten in schönen Gewändern und sich besuchen ließen auf Betten von Scharlach?

Wo sind die, welche herrlich waren in der Pracht des Angesichts, und was hat die schöne Pracht ihrer Angesichter befallen?

Wo sind die Hälse, die Ketten aus poliertem Golde trugen, und die Hände, die mit Perlen geschmückt waren?

Wo sind die, welche schnell waren in ihren Befehlen und die Erde knechteten durch die Majestät ihrer Tyrannis?

Sprich zur Erde, und sie wird dir zeigen, wo sie sind, und frage die Unterwelt, und sie wird dir offenbaren, wohin sie gesetzt sind.

Siehe, sie sind alle zusammen in die Erde geworfen, und sie sind Staub, und der Staub des Reichen ist nicht getrennt von dem Staub des Armen.

Sind wir mit Kyrill und Ephraem schon auf orientalischem Boden, so folgen hier als letztes Zitat in dieser Reihe einige Verse aus dem arabischen Dichter ʿAdī b. Zaid (um ca. 600). Obwohl uns seine Verse nur in islamischen Quellen erhalten sind, war ʿAdī ein Christ. Über ihn sagt Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber, p. 319, Anm. 1: „Die Gedichte sind größtenteils

schwermütig und ernst, voll Hinweisungen auf gefallene oder gestorbne Größen der Vorzeit." „Adis Sprache ist uns durchweg leichter verständlich als die der Beduinendichter, deren ganze Welt uns eben weit fremdartiger ist als die des gebildeten, christlichen Städters." Es ist eben die Welt, die aus den vorangestellten Zitaten zu uns spricht, und es ist natürlich kein Zufall, daß ʿAdī nicht nur die Gedankenwelt, sondern auch die rhetorischen Ausdrucksformen der christlichen Predigt übernimmt, wenn er in seinem berühmten Liede singt[1]):

1. Der du voll Schadenfreude (deinem Nächsten) sein Schicksal vorwirfst — bist du (vom Schicksal) frei und unerreicht?
2. Hast du einen festen Vertrag über die Dauer deiner Tage, oder bist auch du (nur) ein Unwissender, ein Getäuschter?
3. Wen kennst du, der ewig gelebt hätte, und wer wäre sicher, daß nicht sein Beschützer zu Schande würde?
4. Wo ist Kesra, der Kesra der Könige, Abu Sasan (meist Anūschirwān) oder wo vor ihm Schapor?
5. (Und wo sind) die Banu 'l- Aṣfar, die Freigebigen, die Fürsten des Romäerlandes? Keine Erinnerung an sie ist geblieben.
6. Und (wo ist jetzt) der Mann von Ḥaḍr, der es doch einst erbaute und das Land am Tigris und am Chaboras besteuerte?
7. Er baute ein Marmorschloß, mit Gips überzogen, in dessen Gipfeln die Vögel nisteten
8. Nicht fürchtete er das Unglücksgeschick, und doch ging ihm die Herrschaft verloren und vereinsamte seine Pforte.
9. Denke nach über den Herrn des Chawarnaq, wie er einst hinabschaute — die (göttliche) Leitung öffnet ja den Blick (des Geistes)
10. Ihn erfreute sein Zustand, die Größe seiner Herrschaft, das Meer, welches sich dahinzog, und Sadīr (ein Schloß).
11. Da aber erschrak plötzlich sein Herz, und er sprach: „Was für eine Lust hat denn ein Lebender, der doch dem Tode zugeht?"
12. Dann nach dem Glück, der Herrschaft und dem Wohlsein haben die Gräber sie dort verhüllt.

[1]) Der Übersetzung liegt zugrunde De Goejes Edition in Jbn Qotaiba, Liber poesis et poetarum p. 111 f.; vgl. weiter Agh. II, 36; Al- Buḥturi, K. al-Ḥamāsa 129 f.; Ṭorṭūschī, sirādj al-mulūk (ed. 1319) p. 9; B. Hischām I, 47; Jāqūt, muʿdjam II, 492; Ṭabarī I, 853 f. 830; Sachau, Gawālīḳi's Almuʿarrab p. 8 und sonst. Die Übersetzung fügt zu De Goejes Text noch einen Vers aus Ṭabarī. Die sieben letzten Verse sind in der Übersetzung von Nöldeke a. a. O. p. 40 (=Tab. I, 830) u. p. 84 (=Tab. I, 853) gegeben. Die ʿAdīsche Rhetorik ist dann im Islam oft nachgeahmt worden, z. B. Agh. IV, 95.

2.

Die Verse des ʿAdī b. Zaid führen uns hinüber in die Welt des Islam. Wir sehen ʿAdī verankert in der Ausdrucksweise eines Kyrill und Ephraem; denn er hat die literarische Form ganz gewiß nicht selbständig erfunden, sondern seine Verse waren ebensolche traditionellen Kunstprodukte, wie die der heidnischen arabischen Dichter oder wie die der mittelalterlichen Sänger Europas. Uns modernen Individualisten fällt es schwer, uns in diese mittelalterliche Gebundenheit hineinzufühlen; sie bestand aber namentlich auf künstlerischem Gebiet in solchem Umfang, daß bei Gleichheit oder Ähnlichkeit der Form nicht die Entlehnung, sondern die selbständige Erfindung nachgewiesen werden muß. Die Geschichte der Kanzel im Baptisterium zu Pisa und so manches Skizzenbuch der Renaissance ist dessen Zeuge. Das gleiche gilt natürlich für die dichtende Kunst, deren Form und Gedankeninhalt im Mittelalter durchaus typisch ist. —

So wird uns ʿAdī b. Zaid zu einem Vertreter der Stimmungswelt, aus der heraus auch der Qorān geboren wurde. Auch der Qorān ist voll von Gedanken über die Nichtigkeit der irdischen Welt. Man denke z. B. an Sūra 57 v. 19 f.; man könnte fast den ganzen Qorān zitieren, da Muhammeds Ausgangspunkt ja die Predigt vom Gericht war. Über eine allgemeine Stimmungsähnlichkeit gehen aber die Beziehungen zu dem speziellen Gegenstand unserer Untersuchung beim Qorān nicht hinaus. Man müßte schon den Sprachgebrauch des Wortes „täuschen“ (غرّ) hier anführen. Im Qorān, wie in der ganzen späteren Bußliteratur des Islam bis hinab zu den Kameruner Predigtformularien ist diese Wurzel mit ihren Derivaten geradezu ein Terminus für die Täuschung der Welt. Nun begegnet sie uns in diesem Zusammenhang schon bei ʿAdī (Vers 3), also vor dem Islam. Muhammed könnte also hier abhängig sein von dem Sprachgebrauch seiner christlichen Landsleute; doch ist das Material zu gering, um feste Schlüsse darauf zu bauen[1]). Auch Muhammed hat wie ʿAdī mit dem Motiv der untergegangenen Völker gearbeitet, aber in Gedanken-

[1]) Es wäre eine schöne Aufgabe, von solchen Gesichtspunkten aus die Reste der christlichen Dichtkunst in arabischer Sprache zu untersuchen.

aufbau und Form völlig anders. Nicht die Vergänglichkeit der Welt und des Einzelschicksals wird an den ʿAd und Thamūd illustriert, sondern der Ungehorsam früherer Völker gegen die zu ihnen gesandten Propheten und ihre Bestrafung durch Gott. Auch die Würmer des Grabes sind Muhammed noch fremd, und die rhetorische Form des *Ubi sunt* fehlt dem Qorān völlig.

Diese Feststellung ist wichtig; denn wenn wir nun in der späteren islamischen Bußpredigt die gleichen Gedanken und die gleiche Form wie bei ʿAdī, Kyrill und Ephraem finden, so gehen diese Stellen eben nicht auf den Qorān, sondern auf die christliche Bußpredigt und ihre Ausläufer zurück. Es würde sich hier also wieder von neuem bestätigen, was auf so vielen anderen Gebieten schon nachgewiesen wurde[1]), daß sich die Entwicklung der qorānischen Predigt nach dem Tode Muḥammeds in steter Berührung mit der christlichem Umwelt vollzogen hat.

Die Ähnlichkeit der christlichen und islamischen Bußpredigt und Betrachtung der Vergänglichkeit des Daseins ist so groß, daß die Abhängigkeit der islamischen ohne weiteres in die Augen springt. Streicht man die gerade in diesen Abschnitten nicht besonders hervortretende christliche Dogmatik, so könnten die zitierten Predigten eines Kyrill und Ephraem auch von ʿOmar II. oder irgendeinem anderen Bußprediger des Islam gehalten worden sein. Neben der literarischen Form des *Ubi sunt*, auf die sich die folgende Zusammenstellung beschränkt, sei besonders hingewiesen auf die Beliebtheit von „Friedhofsszenen“, auf Monologe an Schädel, auf das Wühlen in Verwesungserscheinungen — kurz, wie es in dem mittelalterlichen Urtext des *Gaudeamus* so treffend heißt:

Venies ad tumulos, si eos vis videre
Cineres et vermes sunt, carnes computruere.

Es mögen nun einige Beispiele aus der islamischen Literatur folgen, die leicht vermehrt werden könnten. Dem ersten Kalifen

[1]) Vgl. mein „Christentum und Islam“ und Z. f. Ass. XXVI, p. 175 ff. (Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung) und die dort genannte Literatur.

Abu Bekr werden nach dem Kanz al-ʿummāl VIII, 205 No. 3490, folgende Predigtworte in den Mund gelegt: „... dann gedenkt, ihr Knechte Gottes, derer, die vor euch waren. Wo waren sie gestern, und wo sind sie heute? Wo sind die Könige, welche die Erde erschütterten und sie bebauten? Sie sind vergessen, und vergessen ist ihr Gedächtnis. Sie sind heute ein Nichts, und jene Häuser liegen in Trümmern, während sie in den Finsternissen der Gräber weilen. ‚Hast du auch nur von einem von ihnen etwas vernommen oder ein Geräusch von ihnen gehört?‘ (Sūra 19 v. 98). Und wo sind die, die Ihr kennt von euren Genossen und Brüdern? . . .“

In einer anderen Predigt (ib. 206 No. 3492) heißt es in ähnlichem Zusammenhang noch weiter: „Wo sind die ‘Helden der Vorzeit’, welche die Städte erbauten und sie mit Mauern umgaben? Sie sind jetzt unter Steinen und Grabdenkmälern. Die Erwähnung der „Helden der Vorzeit“ (djabbārūn) ist mir besonders wichtig. Sie kommen mit dem gleichen Terminus außer im Qorān auch in der zitierten Predigt Ephraems vor. Ein anderes Beispiel liefert uns al-ʿIqd al-farīd (ed. 1293) II, 162, 29 ff.: „Wo ist der, der da lief und sich anstrengte und sammelte und zählte und baute und errichtete und schmeckte und einrichtete, während er doch von dem wenigen keinen Nutzen und von dem vielen keinen Genuß hatte? Wo ist der, der da Heere führte und Fahnen entfaltete? Sie sind Leichenreste unter der feuchten Erde, Tote, während ihr aus ihrem Becher trinkt und auf ihrem Wege wandelt.“

Besonders zahlreich sind diese Ausführungen in den Heiligenleben, so vor allem in der Vita ʿOmars II. Es folge hier im Auszuge eine Stelle aus Jbn Gauzīs Manāqib ʿOmar Jbn ʿAbd el-ʿAzīz (ed. Becker p. 127 ff.), die auch einmal eine arabische „Friedhofsszene“ vorführen möge. (Omar spricht auf dem Friedhof:) „Ich kam zu den Gräbern der Geliebten, meiner Verwandten und entbot ihnen den Gruß; aber nicht kam der Gruß zurück. Als ich mich wegwandte[1]), da rief der Staub mich an und sprach: ‚ʿOmar, fragst du nicht, was aus den Geliebten geworden ist?‘ Da sagte ich: ‚Was ist aus den Geliebten

[1]) Zur Übersetzung von ذهبت أقفّى siehe Ṭabariglossar sub voce.

geworden?‘ Der Staub antwortete: ‚Zerrissen sind die Leichentücher und die Körper zerfallen.‘ Und als ich mich wegwandte, rief mich der Staub an und sprach: ‚ʿOmar, fragst du mich nicht, was aus den Augen geworden ist?‘ Ich sprach: ‚Was ist aus ihnen geworden?‘ Er antwortete: ‚Zerbrochen sind die Augäpfel und zerfressen die Pupillen.‘ Dies Frage- und Antwortspiel wiederholt sich dann noch weiter, und der Zerfall des Körpers wird geschildert. Schließlich empfiehlt der Staub ʿOmar Leichentücher, die nicht vergehen, und diese sind Gottesfurcht und Handeln in Gehorsam gegen Gott. Nachdem ʿOmar dies erzählt hat, beginnt er zu predigen: „Siehe die Welt, ihre Dauer ist gering, und ihr Vorzügliches ist verächtlich, und ihr Reichtum ist Armut, und ihre Jugend ist Hinfälligkeit, und wer in ihr lebt stirbt, und nicht täusche dich ihre Nähe, da du doch die Schnelligkeit ihres Schwindens kennst, und getäuscht ist, wer sich von ihr täuschen läßt. Wo sind ihre Bewohner, welche ihre Städte bauten und ihre Kanäle gruben und ihre Bäume pflanzten? Sie blieben auf ihr wenige Tage . . . Was hat der Staub mit ihren Leibern gemacht und der Sand mit ihren Körpern und die Würmer mit ihren Knochen und ihren Gliedern? Sie lebten in der Welt auf wohlbereiteten Ruhelagern und aufeinandergeschichteten Teppichen, umgeben von Dienern, die ihrer warteten, und Leuten, die sie ehrten, und Nachbarn, die ihnen halfen. Jetzt, wenn du vorbeikommst, sprich zu ihnen oder rufe sie an [. . .[1])], und frage den Reichen aus ihrer Mitte, was von seinem Reichtum geblieben ist, und frage den Armen, was von seiner Armut geblieben ist, und frage sie nach den Zungen, mit denen sie redeten, und nach den Augen, mit denen sie nach den Lüsten zu schauen pflegten, und frage sie, was die Würmer gemacht haben aus ihren zarten Händen und ihren schönen Gesichtern usw. . . . Und wo sind ihre Hochzeitskammern und Kuppelbauten, und wo sind ihre Diener und Sklaven und ihr Sammeln und ihre Schätze? . . . Wie viele Männer und Frauen haben im Wohlsein gelebt, und jetzt sind ihre Gesichter verwest und ihre Körper von ihren Hälsen getrennt und ihre Glieder zerrissen; ihre Augäpfel sind auf ihre Backen

[1]) Hier ist der Text verdorben.

herabgeflossen, und ihre Münder sind mit Blut und Eiter gefüllt . . . Du Bewohner des Grabes, . . . Wo ist dein weites Haus und dein gut gebauter Kanal? Wo sind deine gerade reifenden Früchte? Wo sind deine feinen Gewänder? Wo sind deine Wohlgerüche und dein Räucherwerk? Wo ist dein Sommer- und Wintergewand? Siehst du nicht, daß der Befehl (Gottes) ihn erreicht hat, und er vermag sich nicht zu verteidigen . . ." Die Predigt schließt mit der üblichen Nutzanwendung auf den Sprecher und die Umstehenden[1]).

Die reichste Ausbeute an Belegstellen findet sich begreiflicherweise in den Fürstenspiegeln. Ṭorṭūschīs Sirādj al-mulūk ist wohl das bekannteste arabische Werk dieser Art. Ihm entnehme ich ed. Cairo 1319 p. 7 folgendes geradezu klassische Beispiel:

„O Mensch, wo ist Adam, der Vater der Ersten und der Letzten, wo Noah, der Scheich der Gesandten, wo Idrīs, der Erhobene (*rafiʿ*) zweier Welten, wo Abraham, der Freund des Erbarmers, wo Moses, der Sprecher der Propheten und Gesandten, wo Jesus, der Geist und das Wort Gottes, das Haupt der Asketen und der Imām der Einsiedler, wo Muḥammed, das Siegel der Propheten, der Geliebte des Herrn der Welten und der Herr der Ersten und der Letzten? Wo sind seine Genossen, die auserwählten Frommen? Wo sind die früheren Völker? Wo sind die Könige der Vorzeit? Wo sind die entschwundenen Jahrhunderte? Wo sind die, welche Kronen auf ihre Scheitel setzten? Wo sind die, welche stolz[2]) waren auf Heere und Regierungsautorität? Wo sind die Träger der Macht und der Herrschaften? Wo sind die, zu deren Häuptern Fahnen und Feldzeichen flatterten? Wo sind die, welche Truppen und Heere führten? Wo die, welche Schlösser und Ortschaften bauten? Wo die, welche den Sieg in Schlachten und Treffen errangen? Wo die, denen Osten und Westen sich näherten? Wo sind die, welche schwelgten in der Befriedigung von Lüsten und Bedürfnissen? Wo sind die, welche den erschaffenen Dingen gegenüber aus Stolz und Hochmut kein Maß kannten? Wo die, welche angenehm dahinlebten in ihren Wohnstätten[3]) am Morgen und am Abend? Wo sind die, welche sich in weichen Gewändern gefielen[4]) in Üppigkeit und Fülle? Wo sind die, welche beherrschten (besaßen), was zwischen Ost und West existierte, in

[1]) Ähnliche Erzählung auch Masūdī ed. Défrémery et Sanguinetti V, 424f.; vgl. auch Wolff, Muhammedanische Eschatologie p. 76f.

[2]) Ich lese *iʿtazza* für *ightarra* obwohl auch letzteres einen Sinn gibt: „sich täuschen ließen durch". Der sonst so häufige Gedanke paßt hier nicht in den Zusammenhang.

[3]) Ich lese *ḥilal*; man kann auch *ḥulal* (Gewänder) punktieren.

[4]) Wörtlich: die Gewänder für weich hielten.

Ruhm und Majestät? Wo sind die, welche die Schlösser belegten mit Seide und Stoff? Wo sind die, vor denen die Erde sich erniedrigte in Ehrfurcht und Zittern? Wo sind die, welche die Gläubigen erniedrigt haben mit Gewalt und Unterdrückung? ‚Hast du auch nur von einem von ihnen etwas vernommen oder ein Geräusch von ihnen gehört[1])?‘ Es hat sie, bei Gott, vernichtet der Vernichter der Völker und zerstört der Zerstörer der Knochen. Und er hat sie herausgeführt aus dem Reichtum der Schlösser und hat sie wohnen lassen in der Enge der Gräber und unter Steinen und Felsen. Du findest nur noch ihre Wohnstätten, und der Wurm zerfrißt ihre Leiber und nimmt ihre Bäuche als Ruhestätte. Ihre Augen fließen heraus auf ihre Wangen, und jene Münder sind mit Würmern erfüllt, und ihre Kleider fallen ab, und ihre Haut wird zerrissen und ihr Fleisch zerstreut und ihre Bäuche aufgeschnitten, und nicht nützt ihnen, was sie gesammelt, und nicht erspart ihnen irgend etwas das, was sie erworben.“

Nach diesem Beispiel dürfen wir uns also die literarische Bußpredigt des Islam vorstellen. Sie steht in künstlerischer Hinsicht durchaus auf der Stufe der christlichen Bußpredigt. Die populäre Form für den Alltag tritt uns in den Kameruner Predigtformularien entgegen. Es ist mir zurzeit nicht möglich, zeitgenössische Predigtagenden aus anderen Teilen des Orients durchzusehen; aber gewiß findet sich dieser Stoff auch heute noch an anderen Orten. Daß er zu gewissen Zeiten typisch war für die islamische Predigt, geht daraus hervor, daß sogar die Predigtpersiflage unser Motiv benutzt. In den von Jacob herausgegebenen, so überaus wichtigen Resten von Schattenspielstücken Ibn Dānijāls aus der Zeit Saladins findet sich auch eine burleske Predigt, und in ihr kommt der Satz vor[2]): „Wo ist der Erbauer der Pyramide, und wo ist Ad und Iram? Zerstört haben sie die Hände der Trennung, und sie gingen dorthin, wo es kein Wo mehr gibt.“

3.

Damit ist der Ring geschlossen und die literarische Beziehung zwischen den Kameruner Predigttexten, dem *Gaudeamus* und der „Friedhofszene“ im Hamlet festgestellt. Es scheint mir damit aber auch ein neuer Beweis für die Abhängigkeit des islamischen

[1]) Siehe oben p. 97.

[2]) Islam IV, 68; Originaltext bei Jacob, Stücke aus Ibn Dānijāls Ṭaif al-hajāl, 3. Heft p. 26.

Kultus vom christlichen gewonnen. An anderer Stelle hatte ich nachzuweisen versucht, daß das Ritual des islamischen Freitagsgottesdienstes dem Schema der christlichen Messe entlehnt ist (Islam III, 374 ff.). Die jüdischen Einflüsse, die mein Freund Mittwoch nachgewiesen hat[1]), spielen in der islamischen Pflichtenlehre gewiß die erste Rolle, aber es liegen unzweifelhaft auch starke christliche Einflüsse vor; manch Jüdisches mag auch über das orientalische stark judaisierende Christentum in den Islam gekommen sein. Für den Ausbau des islamischen Gottesdienstes möchte ich nach wie vor in erster Linie das Vorbild des christlichen Kultus zur Erklärung heranziehen. Die vorangegangene Betrachtung stützt meine These insofern, als sie neben dem formalen auch einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen islamischer und christlicher Predigt aufdeckt und sich zwanglos einreiht in die zahlreichen Verbindungslinien, die vom Christentum zum Islam hinüberführen.

Unwillkürlich fragt man aber nun weiter: Wo hat die christliche Predigt dies Motiv her? Der eigentümlich künstlerische Aufbau weist in die Schule der griechischen Rhetorik. Kyrill beginnt seine oben zitierte Predigt mit dem gleichen rhetorischen Kniff der Wiederholung, indem er eine endlose Reihe von Sätzen mit *Φοβοῦμαι* einleitet und später eine ebenso charakteristische Gegenüberstellung Satz um Satz von *οἱ δίκαιοι* u. *οἱ ἁμαρτωλοί* durchführt. Weist so die äußere Form in die griechische Kunstrede hinüber, so tut es der Inhalt noch viel mehr. Die altchristliche Predigt fußt, wie übrigens indirekt durch sie auch die ganze islamische Ermahnungsliteratur[2]), wie wohl überhaupt die größten Teile der arabischen Adabliteratur, auf der griechischen Popularphilosophie, insbesondere der kynischen Diatribe. Nach Form wie Inhalt liegt das Vorbild des islamisch-christlichen *Ubi sunt* in folgenden von Plutarch (Consolatio ad Apollonium 110 D) zitierten und einem moralphilosophischen Jambographen etwa des 2. Jh. vor Chr.[3]) zuzuschreibenden Versen vor

[1]) Eugen Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus, Berlin 1913 (Einzelausgabe der A K P A W).

[2]) *Mawa 'iẓ* im Gegensatz zu *chuṭab*, den eigentlichen Predigten.

[3]) Was G. A. Gerhard in einem besonderen Aufsatz nachweisen wird. Bisher dachte man meist an einem Tragiker als Autor; an Menander denkt A. Gudeman, angeführt von J. W. Bright in dem Artikel "The '*ubi sunt*'

Ποῦ γὰρ τὰ σεμνὰ κεῖνα, ποῦ δὲ Λυδίης
Μέγας δυνάστης Κροῖσος ἢ Ξέρξης βαρὺν
Ζεύξας θαλάσσης αὐχέν' Ἑλλησποντίας;
Ἅπαντες Ἀΐδαν ἦλθον καὶ Λάθας δόμους.

Dieser Gedanke ist aber in der griechischen Literatur durchaus nicht etwa isoliert. Es bildet vielmehr — so schreibt mir mein Freund G. A. Gerhard — „auch mit der Anwendung auf besonders berühmte, mächtige und reiche Könige der Sage, sowie der älteren und neueren Geschichte, von denen einer oder mehrere mit Namen aufgeführt werden, in der popularphilosophischen (vorwiegend, aber nicht ausschließlich kynischen) Mahnrede oder Predigt der hellenistischen Zeit einen festen, geläufigen Topos.

Hedonisch gerichtet, d. h. zum Lebensgenuß auffordernd, begegnet die Erwägung schon in der klassischen Ära. So sagt mindestens bereits im 5. Jahrhundert der üppige Sardanapal in seinem als typische Losung des praktischen Materialismus bekannten Grabepigramm (Gerhard, Phoinix von Kolophon p. 183, V. 3):

Denn auch ich bin Asche, der großen Ninos Beherrscher.

So hört man ein Jahrhundert später in der mittleren Komödie (Phoinix p. 190, 3):

Dein bleibt, was du gegessen und getrunken hast;
der Rest ist Asche. Kodros, Kimon, Perikles.

Im entgegengesetzten moralischen Sinn wird dann das Argument häufig in der alexandrinischen Literatur verwendet. Gerade als Gegenbild jenes Sardanapal benutzt kurz nach 300 der moralphilosophische Choliambendichter Phoinix von Kolophon den assyrischen Ninos mit seiner Grabschrift zum warnenden Beispiel. In der überlieferten Fassung lauten die, wie es scheint, einer billigen späteren Zudichtung zuzuschreibenden Schlußverse (Phoinix p. 182, V. 22-24):

Das Gold, die Pferde und den Wagen aus Silber,
das konnte ich nicht in den Hades mitnehmen;
muß trotz der Krone jetzt als Asche daliegen.

Etwa gleichzeitig hat der Satiriker Menippos von Gadara in seiner plastischen Schilderung des Hades dem ganzen Motiv eine

Formula", Modern Language Notes VIII p. (!) 187 f. Dortselbst auch andere, weniger charakteristische Zitate aus Ovid und Cicero.

lebendige, halbdramatische Ausgestaltung gegeben, die in der ganzen Folgezeit nachwirkt und uns am besten in den Dialogen Lukians, vor allem in seiner Nekyomantie, in der „Niederfahrt oder dem Tyrannen“ und in den „Totengesprächen“ zugänglich ist (vgl. das gute Buch von R. Helm, Lucian und Menipp, 1906). Als typische Vertreter des im Tode gern auch zu der niedrigen Armut eines Schusters Mikkylos oder des Kyon Diogenes in Gegensatz gestellten Königtums erscheinen hier und in andern popularphilosophischen Schriften hellenistischer und römischer Epoche vorab wieder der Assyrer Sardanapal, dann der Phryger Midas, die Lyder Gyges (Leonidas von Tarent: s. Phoinix p. 190, 3) und Kroisos (vgl. noch Geffcken, Kynika und Verwandtes 1909 p. 4), die Perser Dareios und Xerxes, von Griechen der Alkinoos des Homer und Agamemnon, der Tyrann Polykrates, endlich auch der große Alexander (Helm p. 55. 197).

Allgemein gefaßt bietet sich der fragliche Gedankengang deutlich z. B. in einer iambischen Partie jüngerer Herkunft, für die der berühmte attische Komiker und Gnomiker Menandros den Namen hergeben mußte (Gerhard, Phoinix p. 265 und in Pauly-Wissowa, Realenzyklop. IX, p. 676; Geffcken, Neue Jahrbücher f. d. kl. Altert. XXVII [1911], p. 401):

Willst du dich wirklich kennen lernen, wer du bist,
so schau vorüberwandernd auf die Gräber hin.
Dort liegen die Gebeine und der leichte Staub
von Königen, Tyrannen, weisen Männern drin
und Leuten, die sich mit dem Adel und dem Geld,
mit ihrem Ruhm und ihrer Schönheit brüsteten.
Doch nichts davon hielt in dem Zeitenlaufe stand;
gemeinsam ward der Hades allen Sterblichen.
Darauf den Blick gerichtet, merke, wer du bist.» (Gerhard.)

Bei diesen engen gedanklichen Beziehungen dürfen wir wohl wagen, die Herkunftsfrage zu entscheiden. Betrachtungen über die Vergänglichkeit des Daseins gehören allerdings zum Motivenschatz jeder religiösen Predigt. Es kommt auf die inneren und äußeren Besonderheiten an. So sind die naheliegenden Beziehungen zur persischen, speziell mystischen Poesie mit Absicht beiseite gelassen, da hier bei aller äußeren Ähnlichkeit ganz andere gedankliche Ausgangspunkte vorliegen. Nur um den Unterschied hervorzuheben, sei auf die Verse ‘Omar Chajjams

hingewiesen, die F. Rosen in „Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers“ so schön verdeutscht hat (p. 29 ff.). So z. B. der Vierzeiler:

O Töpfer, nimm dich etwas mehr in acht,
Behandle deinen Ton mit mehr Bedacht!
Du hast vielleicht den Finger Feriduns
Und Cyrus' Hand mit auf dein Rad gebracht.

Das sind Gedankengänge, die gewiß an Hamlets Worte erinnern, aber eben doch aus einer anderen Gedankenreihe stammen. Freilich hat auch die mystische Poesie das *Ubi sunt* Thema übernommen (ebenda). Nicht die Vergänglichkeit, sondern der Pantheismus ist also das Motiv dieser Dichtung.

Entlehnungen liegen hier nur in der Form vor, während zwischen hellenistischer, christlicher und islamischer Predigt formale und gedankliche Beziehungen bestehen. Gewiß ist auch das Alte Testament voll von ähnlichen Gedanken; man denke nur an die Psalmen, an Hiob oder den Prediger Salomonis; aber trotzdem ist unser Gedankengang doch wohl nicht jüdisch, sondern eben griechisch. Daran kann mich auch die folgende Stelle des syrischen Baruchbuches (Lagarde, Libri veteris testamenti apocryphi syriace p. 97; Kap. III, 16; zitiert nach Kautzsch' Apokryphen I, p. 220), nicht irremachen, auf die mich A. J. Wensinck dankenswerterweise hinweist: „Wo sind die Gebieter der Völker und die da herrschten über die Tiere auf der Erde, die mit den Vögeln unter dem Himmel spielten und Silber in Haufen sammelten und Gold, worauf der Menschen Glauben sich stützt, daß ohn Ende ihr Besitz? Wo sind, die das Silber schmiedeten und sich mühten, daß unergründbar ihre Werke? Sie sind verschwunden und zur Totenwelt hinabgestiegen, und andere traten an ihre Stelle.“ Der Baruchbrief stammt aus so stark hellenistischer Zeit, daß die wirklich jüdische Herkunft dieses Gedankens und der speziellen Form erst noch erwiesen werden müßte. Wie schwierig diese Beziehungen sind, erhellt auch daraus, daß gerade dies Baruchzitat zweifellos den Eingang der Predigt des Dionysius Carthusianus (siehe oben p. 91) bestimmt hat. Die christlichen Prediger fußen in Form und Inhalt auf dem Griechentum, belegen dann aber diese griechischen Gedanken mit irgendwie dazu passenden Belegen aus der Bibel.

Genau das gleiche geschieht im Islam mit dem Qorān, und doch ist manchmal der Qorān — sonst der Ausgangspunkt der islamischen Lehre — nur zur Ausschmückung des Gedankens benutzt, nicht aber die Quelle des Gedankens selbst.

Das Thema ist in letzter Linie natürlich altorientalisch, wie überhaupt menschlich, und kommt schon in hieroglyphischen Texten des zweiten Jahrtausends vor; so heißt es in dem berühmten Harfnerlied (vgl. H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Altem Testament p. 198 f.):

„Die Leiber schwinden (?) und gehn vorüber,
Während andre bleiben, seit der Zeit der Vorfahren.
Die Götter, die einstens waren, ruhen in ihren Pyramiden,
Desgleichen die Edlen und Verklärten, begraben in ihren Pyramiden,
Die (einst) Häuser bauten, — ihre Stätten sind nicht mehr,
Was ist aus ihnen geworden?
Ich habe die Worte des Imhotep und Hardedef gehört,
Mit deren Sprüchen man überall redet,
Wie ist es mit ihren Stätten?
Ihre Mauern sind zerfallen, ihre Stätten sind nicht mehr,
Als wären sie nie gewesen.“

Und dann schließt der Sänger mit den Worten:

„Drum: (?) feire den frohen Tag und werde sein nicht müde —
Denn (noch) niemandem ist vergönnt, seine Habe mit sich zu nehmen,
Und (noch) keiner, der fortgegangen, ist zurückgekehrt!“

Und ähnlich klingt das verwandte Lied des Lebensmüden ib. p. 195 ff. in die Worte aus:

„Höre doch auf mich! Siehe, Hören ist den Menschen gut.
Folge dem frohen Tag, vergiß das Sorgen!“

Die hier gegebene Schlußfolgerung ist allerdings höchst unchristlich und unislamisch. Es muß aber doch eine echte Lebensweisheit sein, wenn die Sänger des alten Ägyptens aus der Betrachtung der Vergänglichkeit des Seins die gleiche Lehre zogen, wie später ein Horaz und wie noch heute das berühmteste Studentenlied:

„*Gaudeamus igitur.*“

Zur Frühgeschichte des indischen Theaters.

Von

Sten Konow (Hamburg).

Bis vor wenigen Jahren wußten wir nicht mehr von dem indischen Dramatiker Bhāsa, als was aus vereinzelten Notizen in der späteren Literatur geschlossen werden konnte. So war es bekannt, daß er älter war als Kālidāsa, der ihn als einen berühmten (*prathitayaśas*) Dichter bezeichnet. Aus dem Verse des Rājaśekhara

Bhāsanāṭakacakre 'pi chekaiḥ kṣipte parīkṣitum
Svapnavāsavadattasya dāhako 'bhūn na pāvakaḥ

hatte man den Schluß gezogen, daß Bhāsa ein Schauspiel namens Svapnavāsavadatta geschrieben hatte. Pischel[1]) hatte allerdings gegen diese Folgerung Einspruch erhoben. Er übersetzte den Vers: „Obgleich Kenner den Diskus in Gestalt der Stücke des Bhāsa geworfen hatten, um es zu prüfen, verbrannte das Feuer nicht das Svapnavāsavadatta", und folgerte, daß das Svapnavāsavadatta das Werk eines unbekannten Dichters sei. Daß es aber ein Werk des Bhāsa war, von dem man sich erzählte, daß es die Feuerprobe bestanden habe, zeigt eine Tradition aus dem zwölften Jahrhundert, die Pandit Chandradhar Guleri mitgeteilt hat[2]), und wir sind somit berechtigt, das Svapnavāsavadatta für ein Werk des Bhāsa anzusehen. Als nun ein Schauspiel namens Svapnavāsavadatta ungefähr gleichzeitig von R. Narasimhachars Assistent Pandit Anandalvar[3]) und von Pandit Gaṇapati Śāstrin[4])

[1]) GgA 1891, p. 364.

[2]) Indian Antiquary 1913, p. 52.

[3]) Archaeological Survey of Mysore. Annual Report for the year ending 30th June 1910, p. 46.

[4]) Trivandrum Sanskrit Series, No. XV, Trivandrum 1912, Introduction.

gefunden wurde, haben die indischen Gelehrten mit vollem Recht geschlossen, daß es sich um das Werk Bhāsas handele, und eine Reihe von anderen Dramen, welche Gaṇapati gleichzeitig entdeckte und die deutlich von demselben Verfasser herrührten, muß folglich auch Bhāsa zugeschrieben werden.

Unter diesen findet sich eins, das erst dies Jahr nach Europa gekommen ist, das aber ein besonderes Interesse hat. Es ist dies das Daridracārudatta, das vier Akte enthält, deutlich aber unvollendet ist. Die vorhandenen vier Akte wurden aber von einem anderen Verfasser, der sechs neue Akte hinzudichtete, überarbeitet, und das so entstandene Werk ist bekanntlich die Mṛcchakaṭikā.

Seitdem diese Sachlage bekannt geworden, ist auch die Frage nach dem Verfasser und der Zeit der Mṛcchakaṭikā in ein neues Licht getreten.

Die allgemeine Ansicht[1]) in früheren Zeiten war wohl die, daß die Mṛcchakaṭikā das älteste indische Drama sei, das auf uns gekommen ist. Später aber war man geneigt, sie ziemlich spät anzusetzen. Jolly[2]) zeigte, daß das im neunten Akte geschilderte Rechtsverfahren zu der Lehre der Gesetzbücher des sechsten und siebenten Jahrhunderts stimmt. Pischel, der früher[3]) der Ansicht war, daß der Verfasser Bhāsa sei, kam später[4]) zu dem Resultate, daß das Drama von Daṇḍin[5]) herrühre. Lévi sprach sich auch für eine späte Zeitansetzung aus[6]), kam aber später[7]) zu anderen Resultaten.

Was weiter den Verfasser betrifft, so scheint man allgemein der Ansicht gewesen zu sein, daß die Angaben des Prologs, wonach das Werk von dem Könige Śūdraka herrühre, nicht glaubenswert seien. Nur Jacobi[8]) hielt dafür, daß der Verfasser wahr-

1) Cf. Wilson, Select Specimens I, p. 6; Windisch, Der griechische Einfluß, p. 12 ff.

2) Tagore Law Lectures 1883, p. 68 ff.

3) GgA 1883, p. 1229 ff.

4) Rudraṭa, Introduction p. 16 ff.

5) Nach Gawronski, Sprachliche Untersuchungen über das Mṛcchakaṭika und das Daśakumāracarita (Leipzig 1907) findet diese Annahme keine Stütze in sprachlichen Eigentümlichkeiten.

6) Théatre, p. 198 ff.

7) Journal Asiatique 1902, I, p. 123.

8) Literaturblatt für orientalische Philologie III, p. 72 f.

scheinlich ein König, und dann wohl gerade König Śūdraka sei. Und in der Tat haben wir wohl ebensowenig Veranlassung die Verfasserschaft des Śūdraka als die des Königs Harṣa für die ihm zugeschriebenen Dramen anzuzweifeln.

Die Frage nach der Persönlichkeit des Verfassers ist aber für die Zeitbestimmung weniger wichtig. Jedenfalls müssen wir annehmen, daß die Mṛcchakaṭikā während der Regierung des Königs Śūdraka geschrieben worden. An der historischen Realität dieses Königs zu zweifeln, haben wir nämlich keinen Grund. Dazu sind die Angaben des Prologs viel zu bestimmt. Eine Bemerkung wie die, daß der König vom Stare (denn das bedeutet doch sicherlich *timira* in V. 4 wie in dem Bower-Manuskript) geheilt worden, ist so speziell, daß sie nicht auf Erfindung beruhen kann. König Śūdraka hat wirklich existiert.

Über seine Zeit ist es schwer, zu sicheren Resultaten zu kommen. Er ist aber sicher älter als Kālidāsa. Unter den berühmten Dichtern, die dieser in dem Prologe des Mālavikāgnimitra nennt, findet sich nämlich auch Saumilla, und dieser ist wohl sicher mit dem Somila identisch, den Rājaśekhara[1]) mit Bhāsa und einem anderen Dichter Rāmila zusammenstellt. Somila und Rāmila werden in einem anderen Verse des Rājaśekhara[2]) als die gemeinsamen Verfasser einer Śūdrakakathā genannt. Damit nun Śūdrakas Leben in einer *kathā* behandelt werden sollte, muß eine geraume Zeit nach seinem Tode verflossen sein, und der Zwischenraum zwischen Kālidāsa und Śūdraka muß noch größer sein. Falls nun das Mālavikāgnimitra die politischen Verhältnisse seiner Zeit widerspiegelt, wird es geschrieben worden sein, als die Herrschaft Candraguptas in Ujjayinī noch nicht gesichert und als die Erinnerung an Samudraguptas Pferdeopfer noch lebendig war, also wohl im letzten Viertel des vierten Jahrhunderts, und die Zeit Śūdrakas könnte kaum später als Ende oder Mitte des dritten sein.

Nun wissen wir, daß eine indische Tradition[3]) den Namen

---

[1]) Cf. Aufrecht, ZDMG 35, p. 540; Peterson, Subhāshitāvali, Introduction p. 81.

[2]) Cf. Lévi, Théatre, p. 160; Peterson a. a. O. p. 103.

[3]) Cf. Bhau Daji, Journal Bo. Br. R. A. S. 8, p. 240ff.; Jacobi, Indische Studien 14, p. 147ff.

Śūdrakas mit dem Untergang der Andhras in Verbindung setzte und ihn als König von Pratiṣṭhāna darstellte. Das würde uns auf die Mitte des dritten Jahrhunderts führen. Fleet[1]) hat zu zeigen versucht, daß die sog. Cedi-Ära, welche im Jahre 248/249 anhebt, von dem Ābhira-Fürsten Īśvarasena oder von seinem Vater Śivadatta begründet wurde, nachdem sie der Herrschaft der Andhras ein Ende gemacht hatten. Der König Śūdraka, der hundert Jahre alt wurde und den Scheiterhaufen bestieg, nachdem er seinen Sohn auf dem Thron gesehen hatte, und der dem Gotte Śiva sein Augenlicht verdankte, würde demnach wohl mit dem Ābhīra Śivadatta identisch sein. Eine derartige Annahme ließe sich auch durch die Fabel der Mṛcchakaṭikā stützen. Hier wird König Pālaka von Āryaka, dem Sohne eines Kuhhirten (*gopāla*), entsetzt, und die Ābhīras sind ja Hirten. Die Erzählung von Āryaka ist wohl wahrscheinlich zum Teil dem Sagenkreise der Bṛhatkathā entnommen. Wir wissen ja aus der nepalesischen Rezension derselben[2]), daß König Pālaka dem Sohne seines Bruders Gopāla den Platz wich, wie in der Mṛcchakaṭikā Pālaka von dem Sohne eines *gopāla* beseitigt wird. Wenn der Verfasser hier aus dem Namen Gopāla einen Hirten (*gopāla*) gemacht hat, so mag das sehr wohl dadurch begründet sein, daß die traditionelle Beschäftigung seiner Familie die eines *gopāla* war. Daß Śūdraka in Mahārāṣṭra herrschte, wird man auch deshalb für wahrscheinlich halten, weil die Mṛcchakaṭikā das erste indische Drama ist, in welchem die Māhārāṣṭrī verwendet wird[3]).

Durch zwei verschiedene Schlußreihen sind wir somit auf die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts als die wahrscheinliche Zeit der Mṛcchakaṭikā gekommen. Da nun in dieser das Daridracārudatta benutzt worden ist, muß Bhāsa älter sein. Mehrere von Bhāsas Dramen spielen nun in Ujjayinī und haben ihren Stoff den dort besonders beliebten[4]) Sagen von Udayana entnommen. Ujjayinī war wohl auch die Heimat Bhāsas. Dann aber muß er unter

[1]) JRAS 1905, p. 568.

[2]) Vgl. Budhasvāmin, Bṛhatkathā çlokasaṃgraha, I—II.

[3]) Falls Śūdraka mit Śivadatta und dieser wiederum mit Īśvaradatta identisch ist, so hatte er in Mālvā geherrscht, bevor seine Dynastie in Pratiṣṭhāna begründet wurde. Dazu würde stimmen, daß Śūdraka nach der Kādambarī (ed. Parab p. 7f.) König von Vidiśā, dem heutigen Besnagar, war.

[4]) Vgl. Meghadūta, V. 30.

einem der westlichen Kṣatrapas gelebt haben. Nun werden im Ausgang mehrerer seiner Dramen Wünsche ausgesprochen für einen gewissen Rājasiṃha. Wir können hier verschiedene Stufen unterscheiden. Im Pañcarātra lautet der Schlußvers:

hanta sarve prasannāḥ smaḥ pravṛddhakulasaṃgrahāḥ
imām api mahīṃ kṛtsnāṃ Rājasiṃhaḥ praśāstu naḥ.

Die letzte Hälfte findet sich ebenso im Abhiṣekanāṭaka, Avimāraka und Pratijñāyaugandharāyaṇa, in welchen Dramen die erste Hälfte lautet:

bhavantv arajaso gāvaḥ paracakraṃ praśāmyatu.

Endlich in Bālacarita, Dūtavākya und Svapnavāsavadatta finden wir die folgende Form:

imāṃ sāgaraparyantāṃ Himavad-Vindhya-kuṇḍalām
mahīm ekātapatrāṅkāṃ Rājasiṃhaḥ praśāstu naḥ.

Daß die hier aufgestellte Reihenfolge auch chronologisch richtig ist, geht daraus hervor, daß das Svapnavāsavadatta sicher jünger ist als das Pratijñāyaugandharāyaṇa, da es gelegentlich auf den Inhalt desselben verweist. Dann aber werden wir den folgenden Vorgang erschließen können. Der Fürst, der als Rājasiṃha bezeichnet wird, regierte anfänglich in Ruhe. Dann kam eine Fremdherrschaft (*paracakra*) und schwächte seine Stellung. Es gelang ihm aber, wieder die Oberhand zu gewinnen, und der Dichter wünscht fortan, daß sich seine Herrschaft über das ganze Land, das nach Manu II. 22 Āryāvarta hieß[1]), ausdehnen möge. Alles dies würde für den westlichen Kṣatrapa Rudrasiṃha I. zutreffen. Er regierte als Mahākṣatrapa in den Jahren 181—88 und wiederum 191—96, während er in den dazwischenliegenden Jahren die niedrigere Stelle eines Kṣatrapa bekleidete. Rapson hat wohl mit Recht vermutet[2]), daß diese Unterbrechung in seiner Regierung durch eine fremde Eroberung veranlaßt wurde, was ja zu der aus Bhāsa gefolgerten Sachlage stimmen würde. Nach der Kārikā zu Pāṇini V. iii. 83 könnte nun Rudrasiṃha zu Siṃha abgekürzt werden, und Bhāsas Rājasiṃha könnte sehr wohl eine

[1]) Hierdurch erledigen sich meine Bedenken Indian Antiquary 1914, p. 66.
[2]) Catalogue of the Coins of the Andhra Dynasty, the Western Kṣatrapas, the Traikūṭaka Dynasty and the "Bodhi" Dynasty (London 1908) p. cxxvi.

Anspielung auf diesen Namen enthalten. Jedenfalls scheint mir nichts entscheidendes der Annahme entgegenzustehen, daß Bhāsas Zeit das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts ist.

Falls diese Annahme sich als richtig erweisen sollte, so würde sie uns auch helfen, die Zeit des Bhāratīya Nāṭyaśāstra nach unten zu bestimmen.

Über das Alter dieses Werkes gehen die Ansichten ziemlich weit auseinander. Regnaud[1]) verlegt es in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, Pischel[2]) denkt an das sechste oder siebente Jahrhundert, Nobel[3]) zeigt, daß Bharata der älteste der uns bekannten indischen Poetiker ist und R. Bhandarkar[4]) sucht es wahrscheinlich zu machen, daß Bharatas musikalische Auseinandersetzungen kaum älter sein können als das vierte Jahrhundert, allerdings auf ganz ungenügender Grundlage.

Im Anfang des zweiten Aktes von Bhāsas Avimāraka kommt nun eine Szene vor, die für diese Zeitfrage von Bedeutung ist. Der Vidūṣaka will einer Zofe gegenüber seine Gelehrsamkeit dokumentieren und erklärt, er habe in weniger als einem Jahre fünf śloka aus dem nāṭyaśāstra Rāmāyaṇa gelernt. Wie sonst macht sich der Vidūṣaka hier durch seine Verwechslung berühmter Werke lächerlich. Er verwechselt das Rāmāyaṇa mit dem Mahābhārata und dies wiederum mit dem Bhāratīya Nāṭyaśāstra. Daß dies letztgenannte Werk aber zu Bhāsas Zeit bekannt war, geht aus der Stelle deutlich hervor, obgleich wir natürlich nicht entscheiden können, in welcher Form es vorlag.

Die obere Grenze läßt sich nicht so leicht ziehen. Die komische Wirkung in dem Avimāraka würde ja natürlich größer sein, falls es sich um ein modernes Werk handelt. Und für eine solche Annahme lassen sich einige Gründe anführen.

In seiner ausgezeichneten Abhandlung über das Śāriputraprakaraṇa[5]) zeigt Lüders, daß Aśvaghoṣa im Ausgang seines Dramas den von Bharata XIX. 97 gelehrten Kāvyasaṃhāra nicht kennt, was dafür sprechen würde, daß Bharata jünger ist als

---

[1]) Im Vorwort zu Grossets Ausgabe.

[2]) GgA 1885, p. 763f.

[3]) Beiträge zur älteren Geschichte des Alaṃkāraśāstra (Berlin 1911).

[4]) Indian Antiquary 1912, p. 157ff.

[5]) SBAW 1911, p. 401.

Aśvaghoṣa. Auch in mehreren Dramen des Bhāsa fehlt er und findet sich überhaupt bloß in Avimāraka, Pratijñāyaugandharāyaṇa, Bālacarita und Dūtavākya. Die Regel hatte sich somit noch nicht festgelegt, als Bhāsa schrieb.

Auch mit Bezug auf die in den Dramen verwendeten Sprachen scheint Bharata Bhāsa und Aśvaghoṣa nahe und zu den späteren Autoren in einem bedeutenden Gegensatze zu stehen. Die Ardhamāgadhī, die Bharata vorschreibt, kommt bloß bei diesen beiden Dramatikern vor, und keiner von ihnen verwendet die Māhārāṣṭrī, die auch Bharata nicht vorschreibt. Wenn Bṛhannalā in Pañcarātra bei der Beschreibung eines Kampfes auf Aufforderung des Virāṭa vom Prākrit ins Sanskrit überschlägt, so ist dies in Übereinstimmung mit Bharata XVII. 38, nicht aber mit der späteren Praxis.

Sonst lehren bekanntlich Bharata und die von ihm abhängigen späteren Theoretiker die Verwendung einer Reihe von Sprachen, die in keinem Drama vorkommen. Diese Tatsache läßt sich meiner Ansicht nach nur so erklären, daß sein Lehrbuch sich nicht nur auf das wirkliche Kunstdrama, sondern auch auf den alten Mimus bezieht. Daß das der Fall ist, scheint mir auch aus der ausführlichen Beschreibung des Pūrvaraṅga hervorzugehen. Wir wissen aus Bāṇas Harṣacarita V. 16, daß Bhāsa den Sūtradhāra im Anfang seiner Dramen auftreten ließ, daß heißt wohl, daß schon er den Pūrvaraṅga jedenfalls stark abkürzte. Das Sāhityadarpaṇa, VI. 27, im Kommentar, bezeugt ja ausdrücklich, daß die Beseitigung des Sthāpaka im Anfang der Dramen eben dieser Kürzung zu verdanken sei[1]). Der Pūrvaraṅga gehört überhaupt nicht zum klassischen Kunstdrama. Er ist ein Bestandteil des alten Mimus, der demselben zeitlich voranging. Daß Bharata den Pūrvaraṅga ausführlich beschreibt, zeigt, daß er in den Anfang der Geschichte des Kunstdramas gehört.

Gegen eine solche Auffassung kann nicht geltend gemacht werden, daß Bharata eine ganze Reihe von verschiedenen Unterarten kennt und unterscheidet. Die Beschreibung des Samavakāra, XVIII, 109ff., wo die genaue Zeitdauer jedes Aktes angegeben wird, zeigt, daß es sich um ein einzelnes Werk und nicht um eine Gattung handelt, und ähnlich wird es auch in einigen anderen

[1]) Vgl. Pischel, Die Heimat des Puppenspiels (Halle 1900) p. 10.

Fällen gewesen sein. Gerade die große Zahl der Unterarten zeigt, daß die Entwicklung noch in ihrem Anfang war. Sonst wären schon früher Theoretiker entstanden, deren Systematisierung sich dem Emporkommen neuer Gattungen hindernd in den Weg gestellt hätte.

Daß Bharata nicht so sehr weit von der Zeit entfernt war, als noch der Mimus das eigentliche Drama war, zeigt auch der Umstand, daß er die Bezeichnung Nāṭaka für die Hauptgattung des Dramas verwendet. Denn Nāṭaka kann doch von Haus aus bloß den mimischen Tanz und weiter den Mimus bezeichnen. Aus dieser Kunstart stammen auch die stehenden Charaktere, vor allem der Vidūṣaka, dessen Name ihn, wie Pischel[1]) bemerkt, als den „Schlechtmacher“ oder vielleicht als den „Schimpfer“ bezeichnet. Daß diese Gestalt eine sehr alte und volkstümliche ist, geht schon daraus hervor, daß sie auch in das Ritual aufgenommen wurde. Denn der brahmacārin und die Dirne, die sich bei der Mahāvratazeremonie mit Scheltworten verfolgen[2]), haben dieselbe Abstammung wie der Vidūṣaka und die Zofe, die sich so häufig in den Dramen zanken.

Auch der Umstand, daß der Vidūṣaka in den alten von Lüders herausgegebenen Bruchstücken buddhistischer Dramen auftritt, wo er von der Fabel nicht gegeben wird, zeigt, daß diese am Anfang der Entwicklung des Kunstdramas stehen. Der Zusammenhang mit dem alten Mimus war noch zu stark. In denjenigen Dramen Bhāsas, die von der zweiten Wurzel des indischen Dramas, dem halbdramatischen Vortrage epischer Stoffe, herstammen, fehlt auch der Vidūṣaka. So im Pañcarātra, Bālacarita, Madhyamavyāyoga, Dūtavākya, Dūtaghaṭotkaca, Karṇabhāra, Urubhaṅga, Abhiṣekanāṭaka und Pratimānāṭaka. Hier war diese Figur nicht traditionell, und in Dramen dieser Art hat sie sich auch nicht in der Folgezeit einbürgern können. Um ein Prakaraṇa ohne den Vidūṣaka aber zu finden, müssen wir bis zur Zeit des Bhavabhūti herabsteigen.

Sowohl Aśvaghoṣa als Bhāsa gehören somit einer Zeit an, in der die beiden alten Kunstarten, aus denen sich das indische Kunstdrama entwickelt hat, noch nicht ganz verschmolzen waren,

[1]) A. a. O. p. 18.
[2]) Vgl. Hillebrandt, Rituallitteratur p. 157.

und auch Bharata steht im Anfang dieser Entwicklung. Als Patañjali schrieb, existierte das wirkliche Drama anscheinend noch nicht. In seiner bekannten Auseinandersetzung zu Pāṇini III, i, 26 erwähnt er nebeneinander die *śobhanikas* (oder *śaubhikas*) und die *granthikas*. Nach der dort gegebenen Beschreibung waren die *śobhanikas* oder *śaubhikas* richtige Gaukler, für *saubhika* geben ja auch die Lexikographen diese Bedeutung an. Auch der Mime ist ja von Haus aus ein Gaukler. Die *granthikas* aber waren Rhapsoden, die gelegentlich in Kostüm auftraten. Aus der Verschmelzung dieser beiden Kunstarten ist das indische Kunstdrama hervorgegangen, und diese Verschmelzung kann nicht, nach dem was heute bekannt ist, viel früher als um den Anfang unserer Zeitrechnung angesetzt werden.

Die Umschreibung der Hieroglyphen.

Von

Fr. W. v. Bissing (München).

Eine völlige Einigung über die beste Art der Umschreibung der Hieroglyphen ist noch immer nicht erfolgt: niemand bestreitet zwar wohl, daß die von Erman-Sethe-Steindorff in unsere Wissenschaft eingeführte Art eine gute Grundlage geschaffen hat (zu der H. Brugsch übrigens den Unterbau gegeben hatte); aber abgesehen von kleineren Abweichungen der einzelnen Forscher bei seiner Anwendung hat das Berliner System den sehr starken Nachteil, unaussprechbare, ja für Nichtsemitisten unlesbare Wortbilder zu ergeben, die seine Anwendung nicht nur in populären, sondern in gemeinwissenschaftlichen Werken zu einer Unmöglichkeit machen. Das hat mit gewohnter Unbefangenheit E. Meyer erkannt und daher in seiner Neubearbeitung der Geschichte des Altertums ein eigenes Umschreibungsalphabet aufgestellt, das meiner Auffassung nach einen entschiedenen Fortschritt bedeutet. Er erklärt, daß in allen Prinzipien im wesentlichen zwischen ihm und Erman, Schäfer, Steindorff Einigkeit geherrscht habe, nicht aber dem praktischen Einzelfall gegenüber. Da ich nun seit Jahren mich bemüht habe, einen praktischen Ausweg zu finden und in einigen Punkten ihn auch gefunden zu haben glaube, möchte ich im folgenden meine Vorschläge kurz darlegen.

Ich gehe davon aus, daß bei der Schreibweise der alten Ägypter (mit Wort- und Silbenzeichen, Buchstaben und Determinativen je nach Laune und Mode) eine Umschreibung in europäischen Buchstaben niemals das Wortbild wiedergeben kann, sondern im besten Fall den lautlichen Bestand. Hier muß aber gleich die Einschränkung gemacht werden, daß auch dieser in-

sofern nur höchst unvollkommen gegeben werden kann, weil in allzuviel Fällen die Vokalisation eines Wortes gar nicht oder nur sehr ungenau ermittelt werden kann. Denn die berühmten Zeichen 𓄿, 𓇋, 𓂝, 𓅱 sind ursprünglich sicher keine Vokale in unserem Sinne, höchstens Vokalträger. und wo sie im Lauf der Entwicklung mit dem Vokal zusammengefallen sind, ist dies weder ein im vorhinein zu bestimmender, noch bis ins späte neue Reich hinein auch nur der einzige und Hauptvokal. Wir können also im besten Falle davon sprechen, daß einzelne dieser Zeichen, wie 𓇋 oder 𓅱, eine besondere Vorliebe für die Verschmelzung mit bestimmten Vokalen haben. Bei den Königsnamen und, wenn einmal die nötigen Vorarbeiten aus den griechischen Papyris usw. getan sein werden, auch bei sehr vielen Orts-, Götter- und Personennamen werden wir in der Lage sein, die griechischen Umschriften einzuführen. Da diese mehr nach dem Gehör als nach der Schrift die ägyptischen Worte wiedergeben, so erhalten wir bei diesen Umschriften wohl das Lautbild, aber häufig nicht den richtigen Lautbestand, und es wird einer von Willkür nicht immer freien Übereinkunft zwischen den Fachgenossen bedürfen, welche im Griechischen überlieferte Form als kanonisch gelten soll, ob z. B. der Erbauer der größten Pyramide mit Herodot *Χέωψ* oder mit Manetho *Σοῦφις* genannt werden soll. Für die Königsnamen und die häufigeren Götternamen wäre eine solche Festsetzung schon jetzt möglich, und in vielen Fällen ließe sich bei Namen, die zufällig in den griechischen Quellen nicht vorkommen, nach Analogie eine richtige Form ermitteln. Bei diesem Verfahren würde unsere Umschrift den ägyptischen Namen und Worten das Aussehen geben, das sie etwa in späterer hellenistischer Zeit hatten. Ich halte das für keinen Schaden; denn einmal dürfen wir dann ohne zu große Scheu die um einige Jahrhunderte jüngeren koptischen Bildungen für die Schaffung von Analogieformen heranziehen und hoffen, auf diesem Wege allmählich das Lautbild aller Texte für jene Spätzeit einheitlich zu erhalten. Sodann aber scheint mir die Erreichung gesicherter älterer Wortbilder nur in so seltenen Fällen möglich, daß sie praktisch nicht in Betracht kommen. In grammatischen Arbeiten wird es notwendig sein, den Lautbestand aus der Pyramidenzeit festzuhalten und genau dar-

zustellen. Aber da könnte es gerade so gut mit Zahlen, am besten mit dem hieroglyphischen Alphabet geschehen, das dem Fachmann doch immer das klarste Bild gibt. Für die Umschrift in unsere Buchstaben kommen Unterschiede wie zwischen und , und , selbst zwischen und \\, die die Spätzeit nicht mehr beachtet, nicht in Betracht. Sonst aber gilt es, jeden altägyptischen Buchstaben möglichst durch ein Zeichen oder eine nicht mißzuverstehende Zeichengruppe zu umschreiben, diakritische Zeichen nach Möglichkeit zu vermeiden (da sie im Druck unbequem sind und leicht Fehlerquellen werden), soviel wie möglich innerhalb desselben Alphabets zu bleiben. Will man andeuten, daß das gewählte Zeichen den Lautwert nur sehr ungefähr wiedergibt, so füge man ein diakritisches Zeichen, am besten in Akzentform oder Hakenform, hinzu, das bei ganz volkstümlichen Schriften wegfallen kann, ohne das Wortbild der Umschrift wesentlich zu verändern.

Diese Art der Umschrift geht also nicht, wie die an sich sehr wertvollen Untersuchungen und Vorschläge W. M. Müllers in der Orientalistischen Literaturzeitung darauf aus, den Lautwert und womöglich die Lautgeschichte eines Zeichens festzustellen und graphisch zu veranschaulichen. Sie will nur lesbare Wortbilder geben, die dem Kenner das hieroglyphisch geschriebene Wort zurückrufen.

Ich schlage danach folgende Umschrift vor und setze in Klammern die Berliner.

à (ꜣ)	b (b)	r (r)
i[1]) (j)	p (p)	h (h)
è (ʿ)	f (f)	h' (ḥ)
u (w)	m (m)	ch (ḫ)
	n (n)	ch[2]) (ẖ)

[1]) Ich erinnere daran, daß in allen alten Texten i und u auch für j und v, w stehen, eine Abweichung von der Lepsiusschen Transkription hier also überflüssig ist.

[2]) Da die Zeichen und , und in später Zeit regelmäßig zusammenfallen, ist ihre Scheidung nur in speziell lautgeschichtlichen Unter-

s (s)	k (k)	d (d)
s (ś)	g (g)	z (ḏ)
š (š)	t (t)	ii
q (ḳ)	ç[1]) (ṯ)	y

suchungen erwünscht. In ältester Zeit hat bekanntlich zudem den Laut š; alle einen und denselben Laut bezeichnenden alphabetischen Zeichen besonders zu umschreiben, vermag auch die Berliner Umschrift nicht, sonst müßte sie für die sekundären Zeichen (u), (n) und (m) besondere Umschriften haben und andrerseits auch mit l wiedergeben.

[1]) Für den Lautwert von in ptolemäischer Zeit vgl. die jetzt gesicherte Wiedergabe der Stadt mit Sile und der Stadt mit Σεβέννυτος.

Nāro und Tilo.

Von

Albert Grünwedel (Berlin).



Fig. 1. Tilo oder Tili als Mahāsiddha aus dem Parivāra des Vajrasattva, den Fisch als Attribut haltend.



Fig. 2. Tilo oder Tili, die Fische lebend bratend, Randfigur von einem Bilde der Vajravārāhī aus Chara Choto; vgl. S. v. Ol'denburg, Materialy po Buddijskoj ikonografii Charachoto (Petersburg 1914), Tab. IV.

Zu den gefeiertsten Vertretern des Mönchtums des älteren Lamaismus gehört der geistige Urheber der bKa rgyud pa-Sekte Nāro[1]) schon deshalb, weil die beispiellose Hingebung, die er

[1]) Der Name wird bald Na ro pa, bald Nā ro pa oder Nā ro ta pa geschrieben, was einem *Nāḍapāda entsprechen soll. Daneben steht eine

seinem Guru gegenüber bewies, immer und immer wieder als Vorbild aufgestellt wird. Durch die Verbindung der bKa rgyud pa-Sekte mit den rÑiṅ ma pa und anderen Gruppen der Rotmützen einerseits, wie durch sein Übertreten zum Kālacakra-System[1]) und durch seine Schüler Atīśa und Śānti[2]) wird er für den ganzen Lamaismus eine wichtige Persönlichkeit. Kein Wunder also, daß ihn ein ganzer Kranz von Legenden umgibt. Tāranātha teilt in den beiden bis jetzt übersetzten Büchern „Geschichte des Buddhismus in Indien" und der „Edelsteinmine" einen ausführlichen Bericht über ihn mit, den der bekannte Historiker Ye śes dpal offenbar ganz nach Tāranātha also zusammengefaßt hat[3]):

„Den Nāro, welcher das Amt eines nördlichen Torwarts versah, machen einige zu einem Sohn des Königs des Ostlandes Śākyaśubhaśāntivarmā, geboren im Feuer-Drachen-Jahre (955), während andere erzählen, er sei ein Tīrthika-Paṇḍita aus Brāhmaṇa-Geschlecht in Kaśmīra gewesen. Später wäre er zu den

tibetische Übersetzung rTsa bśad pa mit der mongolischen Übersetzung Undusuni nomlakci. Als Abt von Nālanda hieß er Abhayakīrti: so unten in der Textprobe. Sein Lehrer, der hier Ti lo pa heißt, wird anderweitig Ti li pa, Til li pa, Te lo pa, Tai lo pa genannt; sein Name wird offenbar manchmal mit dem des tugendhaften Ölhändlers Grub t'ob No. 62 verwechselt. Eine Abbild. des Nā ro Veröffentl. Mus. f. Völkerkunde 2, p. 50, 52 No. 16 = Bibliotheca Buddhica V, No. 16. Das erstere Bildchen ist von L. A. Waddell, Buddhism of Tibet (Lond. 1899) p. 16 wiederholt. Über Nā ros Werke wissen wir nicht viel. Öfters wird sein „Luftwandel" genannt, vgl. G. Huth, Geschichte des Buddhismus in d. Mongolei, Übers. (Straßburg 1896), p. 109, 115, 384; eine bestimmte Form der Buddhaḍākinī (Vajrayoginī) heißt geradezu Nā ro mk'a spyod „die Luftwandlerin des Nā ro" Fünfhundert Götter von sNar t'aṅ Fol 25 Mitte; ferner die „Sechs Vorschriften" Huth, p. 170, 171, 180, 197 und B. Laufer, Archiv f. Religionswissensch. IV (1901), p. 8; vgl. auch P. Cordier, Catalogue du Fonds Tibétain, 2e p. Index du bStan hgyur (Paris 1909), p. 16, 4; p. 238, 57; E. Schlagintweit, Sureçamatibhadra, Abh. K. B. Ak. Wiss. 1 Cl. XX, III p. 14 (602) (München 1896). Nā ro als Vorbild „Edelsteinmine" p. 153, 171—2.

1) JASB. II (1833) p. 58.

2) J. Buddh. Text Soc. I, pt. 1, 1893 p. 18. Tib. rtsa bśad = rtsa bla ma.

3) Pag Sam Jon Zang, History of the Rise, Progress and Downfall of Buddhism in India by Sum pa Khan po Ye çe Pal jor ed. Çrī Sarat Chandra Das (Calc. 1908), Pt. 1, p. 117 f. Im Index ist Na ro in zwei Personen zerlegt.

Orthodoxen übergetreten und hätte, Mönch geworden, den Namen Jñānasiddha oder Yaśobhadra (Tib. sÑan grags bzaṅ po) erhalten. Als Schüler des Jetāri hätte er einige Jahre das Amt des nördlichen Torwarts von Nālanda gehabt; dann wäre er Abt von Vajrāsana geworden. Als er nun den Saṃvara bannte, erhielt er von einer Ḍākinī die Anweisung, nach Viṣṇunagara zu gehen; dort würde er den Tilli treffen. Unbedeutend waren die Anstrengungen, als er ihn suchte; doch wollte er sich schon deshalb das Leben nehmen. Da sah er einmal einen schwarzen Mann, der briet Fische lebendig, aß sie[1]), machte sie dann aber wieder lebendig. Da erkannte er, daß er Tilli war. Nun stahl er Gemüsesuppe und brachte sie ihm; er setzte sich in ein Wasser voll Blutegel, um für ihn eine Brücke zu bilden; ferner wollte er die Tochter eines Königs, dann eines Ministers für ihn stehlen, vermochte es aber nicht; so mußte er ein Mädchen hoher Kaste

[1]) Ich habe schon in den Noten zur „Edelsteinmine" p. 171 auf die Parallelen bei Gervasius von Tilbury ed. F. Liebrecht (Hannover 1856) LXI (dies Zitat ist dort um drei Zeilen zu tief eingesetzt worden) und in „Tausendundeine Nacht" hingewiesen. Tilli (Tilo) erscheint als Herddämon, der lebende Fische oder Frösche auf den Herd stellt; ich brauche nur an das „Mädchen von Orlau" Justinus Kerners zu erinnern. Merkwürdig ist, daß dieser Herdgeist mit den Mönchen der Regel des Heiligen Franziskus in Amerika eingewandert ist. A. Bastian erzählt in den „Geograph. u. Ethnolog. Bildern" (Jena 1873) über das Kloster Ocopa in Peru p. 107 folgendes: Ein Bild von der Apotheose eines Negerheiligen. Im ersten Akt erscheint derselbe an der Pforte des Klosters, seine Dienste als Koch anbietend und wird approbiert. Im zweiten steht er in der Küche, ratlos um sich schauend, da die Vorratskeller leer sind und die Teuerung keine Neuanschaffung erlaubt. In der Höhe aber öffnet sich der Himmel, aus dem eine Schar leichtgeschürzter Engel niedersteigt, am Arm Körbe mit Fischen tragend ... In der dritten Rubrik sieht man die Mönche aus der Kirche in die Küche zurückkehren, bedeutsam schmunzelnd ... In der letzten sitzt St. Niger mit der Strahlenkrone angetan in den Wolken, teilnehmend auf seinen Nachfolger herabblickend, der in derselben irdische Fische schmort." Allerdings fehlt hier die Wiederbelebung. Noch andere Züge, die unsrer „Folklore" geläufig sind, finden sich in den Legenden der Siddhas; so erscheint Kṛṣṇacārī Grub t'ob No. 17 als Werwolf; dem gottseligen Schuster ebda. No. 78 machen die Heinzelmännchen (Gaṇas des Viśvakarmā) die bestellten Schuhe, während er meditiert; zu der tollen Geschichte des Carpaṭi ebda No. 64 (Cārpāṭi) möchte ich auf den Anfang der Spukgeschichte verweisen, welche im „Anzeiger d. German. Nationalmuseums" Nürnberg 1901, Jhg. 1901, Lit. Bespr. p. 201 f. erzählt ist usw.

kaufen, um sie ihm zu bringen; vom Tempeldache sprang er herab; sein Blut sprengte er als Opfer, die Finger schnitt er sich ab, um das Bucket dazu zu machen; so bereitete er das Maṇḍala usw. Nachdem er zwölf so schwere Bußen innerhalb zwölf Jahren für ihn vollbracht hatte, gab endlich Tilli ihm seine Upadeśas. Nach sechs Monaten hatte er seine Dharmatā völlig erreicht und ward erlöst. Nun arbeitete er am Heil aller Lebenden, siegreich in Wortgefechten mit den Tirthikas. Lange Zeit hauste er auf dem Phullahari; endlich im eisernen Drachenjahr (1039)[1]) erlangte er den Regenbogenkörper. Es wird erzählt, Atīśa hätte seine Gebeine gesammelt und nach Tibet gebracht, er hätte Śānti und Atīśa als Schüler gehabt und außer ihnen noch vier Schüler, welche die Bannkräfte der Pitṛ- und Mātṛ-tantras besaßen. Sein Nachfolger als Torwart war Bodhibhadra Sthavira aus Kṣatriya-Geschlecht von Oḍiviśa, der den Avalokiteśvara leibhaftig gesehen hat."

Tāranātha zählt in der „Edelsteinmine" eine Reihe seiner Schüler auf; darunter aber den nicht, der uns hier am meisten interessiert, den Mar pa[2]), den eigentlichen Begründer der bKa rgyud pa Sekte[3]), der der gefeierte Lehrer Mi la ras pas (1038—1122 n. Chr.) war.

Den kurzen Text, den ich im folgenden gebe, habe ich einer alten tibetischen Handschrift entnommen, die wahrscheinlich aus Hemis stammt und den rNam t'ar des Nāro enthält. Entgegen dem kurzen Bericht des Grub t'ob (Nāro ist der zwanzigste in der Reihe der Mahāsiddhas) stimmt der rNam t'ar im wesentlichen mit Tāranātha überein.

Was uns nun an dem rNam t'ar trotz seiner Übertreibungen so anzieht, ist, daß das Buch entschieden denselben Charakter hat, wie die Lebensbeschreibung des Mi la ras pa und seine Gesänge. Die außerordentliche Wertschätzung, welche diese reizvollen Texte gefunden haben, wird auch das Interesse an so

[1]) Der rNam t'ar gibt dasselbe Datum, läßt ihn aber 115 Jahre alt werden; dann wäre er 925 geboren.

[2]) Berthold Laufer, Aus den Geschichten und Liedern des Mi la ras pa, Denkschr. Kais. Ak. Wiss. Wien, ph. hist. Kl. 48 (1902), p. 5.

[3]) JASB (LI) 1882, p. 126; B. Laufer, Zwei Legenden des Mi la ras pa, Archiv f. Religionswiss. IV (1901) p. 2.

nahe verwandten, wenn auch ästhetisch weniger schönen Literaturprodukten wach erhalten, besonders wenn diese uns die Möglichkeit geben könnten, für die scheinbar exzeptionelle Stellung einer Erscheinung, wie sie Mi la ras pa bietet, eine Brücke zu finden. Niemandem, der mit den indischen Kāvyas vertraut ist, wird entgangen sein, daß die scheinbar volkstümliche Sprache dieser Texte doch ohne indische Vorlagen undenkbar ist. Aber auch die Anlage des Werkes wird „mutatis mutandis" nach dem Kṣetra des Heiligen dieselbe sein, und ist dies der Fall, so bietet der rNam tʻar des Nā ro die Brücke zu den alten indischen Siddhas und Sādhakas, und daß uns auch hier einst eine Flutwelle unbekannten indischen Volkslebens zuströmen wird — wie bei Mi la ras pa tibetischen — davon bin ich überzeugt. Im rNam tʻar des Nā ro sehen wir genau dieselbe Anlage, wie sie die Legenden aller anderen Siddhas enthalten; Schritt vor Schritt treten die einzelnen Stufen der Befreiungsaktion ein, die durch Prophezeiungen eingeleitet wurden; Täuschungen und Störungen oft der tollsten Art steigern das Arbeitsbereich (Kṣetra), bis die Siddhi erreicht wird; je wie das Stadium es verlangt, singt der Sādhaka seine Dohās oder tanzt mystische Tänze, übt im Terminieren, bis inmitten einer Unsumme von Täuschungen der Moment der Erlösung einsetzt. Die stark brahmanische Unterlage dieser Dinge braucht kaum betont zu werden; es genügt, an das Buch Pauṣya des Mahābhārata zu erinnern.

Fol. 27 B — 31 B des rNam tʻar[1]) (Text umstehend):

Und wiederum stieg bei Śrī Abhayakīrti der Gedanke auf, just jener Mann müßte der ehrwürdige Tilo gewesen sein; da er aber nicht wußte, ob es wirklich so war, beunruhigte ihn doch diese Vorstellung. Darum meinte er, er könnte wiederkommen und in einem Kloster auftauchen, wegen des Vorkommens des Ausdrucks: „Morgen heißt es Gaben sammeln." In dieser einen Absicht sprach er also eine Praṇidhi aus und begab sich auf die Suche. So gelangte er an die Pforte eines Klosters. Als er nun unmittelbar vor der Pforte stand, war innen alles sauber in Ordnung; nur schien ihm im unteren Raume einer rußig schwarzen Küche,

[1]) Die Szenen, welche dem folgenden Textstück vorhergehen, erinnern an die bekannte Geschichte von der „Gerechtigkeit Gottes," die M. Schwind einst so prächtig illustrierte, vgl. Gesta Romanorum übers. von J. G. Th. Grässe (Dresden 1905) 89, p. 137 ff.

[illegible]

rNam t'ar des Nāro
Fol. 27 B 5 — 29 B 3.

rNam tʿar des Nāro
Fol. 29 B 3 — 31 B 1.

bei glühenden Kohlen, deren Hitze wehte, ein Bettler zu sitzen, ein schwarzblauer Mann, der sich am Feuer bähte. Ein Klosterschaffner kam heraus, um Streuopfer zu bringen. Śrī Abhayakīrti merkte, daß er gesehen worden war. Als er nun ganz nahe gekommen war, sagte der Schaffner zu den Mönchen des Klosters: „Da scheint ja wirklich der große Abt, der nördliche Torwart von Śrī Nālanda Abhayakīrti gekommen zu sein und an unsrer Pforte zu stehen.“ Aber die Mönche antworteten: „Da irrst du dich aber, wie sollte denn Śrī Abhayakīrti, den man zum Abt von Nālanda gemacht hat, hierher kommen?“ Worauf der Verwalter versetzte: „Dann schaut nur selbst nach; ich habe nur gesagt, was ich wirklich gesehen habe.“ So sahen sie nach und wunderten sich sehr. Darum riefen die Mönche: „Du, ein Mahāpaṇḍita, eine Leuchte für Tag und Nacht, wie Sonne und Mond, der du Abt von Śrī Nālanda bist, kommst uns besuchen! Du, dessen heißersehnter Guru Tilo ein zweiter leibhafter Buddha ist, glaubst wohl gar, der Strolch hier ist Tilo? Wer so ausschaut, ist nur ein Wärmeschinder, der auf unsrer Schwelle sitzt.“ Unter diesen Worten gingen sie zum Bettler hin. Aber an dem Feuer, an dem das Essen der Mönche gekocht werden sollte, begann der Bettler Fische lebendig zu rösten. Da wurden die Mönche wütend und schlugen ihn. Er sprach: „Das freut euch wohl nicht?“ Als nun die Mönche antworteten: „Wie kann man sich über eine Sache freuen, die für Mönche eine Sünde ist?“ sagte der Bettler bloß: Lohiva gaja, schlug ein Schnippchen, und die Fische wurden wieder, wie sie zuvor waren. Darob festigte sich bei Śrī Abhayakīrti die Vorstellung: „Just dieser ist es“, darum ging er zu ihm hin, machte seine Reverenz vor ihm und umwandelte ihn in Ehrerbietung. Dabei betete er: „Wenn du Tilo bist, erbarme dich meiner und gewähre mir deine Upadeśas.“ Aber der Bettler sprach: „Wenn dies Zeichen zur Verzierung dient, so nimm es und wirfs ins Feuer“ und wies ihn auf eine Laus[1]) auf seinem Ärmel. Obwohl damit gesagt sein sollte:

[1]) In ähnlicher Weise wird die parallele Szene mit der „Laus“, als Tsoṅ k'a pa seine Gegner niederschmetterte — vgl. C. F. Köppen, Lamaische Hierarchie und Kirche (Berlin 1859), p. 110 — nur eine allegorische gewesen sein, die vielleicht an unsere Legende, wenn sie so alt war, anknüpfte.

„Inmitten des mächtig umtreibenden Weges, der sich ergibt aus den Charaktereigenschaften aller Lebewesen, die im Saṃsāra kreisen, laß Zweifel, Gier und Schmerz vergehen, indem du sie tötest,“ dachte doch Śrī Abhayakīrti bei sich: „Wie könnte es sich passen, daß ich, der ich doch ein Mönch bin, eine Laus im Feuer töte,“ und tötete sie nicht. Aber der Bettler sagte: „Wo könnte der einen Guru finden, der nicht töten wollte die müßige Laus nichtswürdigen Zweifels? Nun morgen heißt es wandern, Erscheinungen zu schauen!“ und just unter diesen Worten zerfloß der Bettler in Regenbogenlicht und ward nicht mehr gesehen. Nun empfand Śrī Abhayakīrti sofort wieder bittere Reue und in einer Stimmung, in welcher die Beschämung vorherrschte, brach er auf, den ehrwürdigen Tilo zu suchen. Und so mußte er in einem weiten Gebiete ein Schauspiel erleben an vielen Leuten, die doch nicht dieselben waren, daß einer ohne Augen doch seine Gestalt sah, einer ohne Ohren hörte, einer ohne Zunge redete, ein Lahmer um die Wette lief, ein Toter Lebenszeichen gab. Als er dies alles sehen mußte, geriet er in eine Stimmung, in der seine geknickte und zerrissene Seele schwirrend summte. Er dachte also bei sich, den Guru, den er gesucht hätte, habe er nicht gefunden, die von ihm nicht gesuchten, inhaltslosen Schaugestalten hätten ihn beirrt, und als er sich vorstellte, es könnte sein Entschluß wankend werden, den Guru zu suchen, da fragte er sie alle: „Habt ihr denn den ehrwürdigen Tilo gesehen?“ Und sie alle antworteten: „Den ehrwürdigen Tilo haben wir nicht gesehen; richte es so ein, daß du den ehrwürdigen Tilo aus deinem Herzen herausfindest; zum würdigen Gefäß eines ergebenen Schülers wird nur der, welcher die Wahrheit in gläubiger Ergebung aus sich heraus erkennt; er wird des Zusammenhangs teilhaftig, weil der Guru den Faden hält; zücke die Waffe geistiger Errungenschaft deiner Arbeitsart; eile ein männlich Roß[2]) zur Klarheit seliger Verzückung; löse den Knoten des Siegels, welches umschließt, was der Inhalt deines Terminierens ist; dann wird

[1]) Vgl. hiezu die Verse des Śivavākkiyar bei K. Graul, Indische Sinnpflanzen und Blumen (Erlangen 1865), p. 182 f.

[2]) Der Ausdruck „Hengst der Seele“ Tib. rta p'o, der seinen Wettlauf glücklich vollenden soll, ist auch den Liedern des Mi la ras pa geläufig, vgl. B. Laufer, Denkschr. Kais. Ak. Wiss. Wien 48 (1902), p. 55, No. 23.

als Lohn Sonnenlicht dein Herz erhellen. Denn sonst fehlt die Empfindung dafür, ob du auch ein Auge hast; schauen aber mag es der Blinde, dem doch das Auge fehlt, es hört davon der Taube, dem das Gehör versagt ist, es redet davon der Stumme, ob er auch nicht sprechen kann, es eilt hin der Lahme, wenngleich er nicht zu gehen imstande ist, es regt sich danach der des Odems Beraubte, ohne wiedergeboren zu werden. Trotzdem es so heißt, bist du zu der Welt Enden gestreift, aber deinen Guru hast du nicht gefunden. Aus deinem Herzen heraus hole den Glauben, die Ehrerbietung und ergebene Gelassenheit, schaffe Klarheit in dir und ruhst du dann ganz darin, wird auch der Guru sich einstellen; denn damit der Leitfaden zur Vollendung, den doch der Guru hält, nicht abreißt, bedarfst du des Guru als Stütze. Während du die Erkenntnis dir zu eigen machen solltest, daß alles, was der Formenwelt angehört, wesenlos ist, hast du sonst ein geistiges Resultat im Kopfe, das nur eine trügerische Methode dafür bietet. Du mußt ein Einsehen erreichen, das dich begierdelos erhält, während dein Geist in Verzückung ist. Du bedarfst der Loslösung, um nicht haften zu bleiben am Objekt, das du begreifen willst, und an der Nachprüfung des Resultats im Grübeln, das den Kern erfassen will. Um endlich den Lohn in Frieden zu genießen, bedarfst du der endgültigen Gewißheit für dein Herz, daß es nicht mehr bange, den Saṃsāra durchkreisen zu müssen. Sei eingedenk der Wirkungslosigkeit in allen körperlichen Formen, die der nur mit (irdischem) Auge Begabte hat; so liegt also die Bedeutung der Mahāmudrā darin, daß der Leiblichkeit eines Blinden, wenn er auch nicht sehen kann, durchaus nicht entgeht, daß die Einkleidungen (saṃskāra) keine Wirklichkeit haben; ferner liegt die Bedeutung der Mahāmudrā darin, daß durch sie der Stumme, angesichts seiner Unfähigkeit zu reden, beredter wird, als die Rede selbst; so liegt die Bedeutung der Mahāmudrā darin, daß der Lahme demgegenüber, daß er nicht gehen kann, sich auszeichnet dadurch, daß sein Fortschreiten deutlich bemerkbar wird, und endlich liegt die Bedeutung der Mahāmudrā darin, daß die Skrupel über Begreifen und das zu Begreifende weichen müssen und selbst der Tote auf dem Leichenacker auflebt. Auf diese Worte hin überlegte Śrī Abhayakīrti bei sich. Kaum aber war ihm dabei die Vorstellung

gekommen, wie er doch wohl seine Bitte stellen könnte, ihm nachfolgen zu dürfen, da diese Erscheinungen ihm füglich alle Gaukelbilder des Guru zu sein schienen, als diese alle verschwanden. Da war sein Herz klar darüber: „Ich habe ein Zauberbild des Tilo getroffen, die Gewährung, sich ihm anschließen zu dürfen, aber ist nicht erfolgt; ich habe gesucht, aber nicht gefunden! O beschämende Nichtigkeit!“ So kam er auf den Gedanken, eine Praṇidhi auszusprechen, er möge imstande sein, ihn in einem späteren Dasein zu treffen; darum werde er heute seine Körperlichkeit aufgeben; denn sein schon gereifter Leib sei offenbar Behinderung. Aus seiner traurigen und verzweifelten Stimmung heraus sprach er die jammernden Verse:

„Ich folgte der Prophezeiung der Ḍākinī, warf von mir die Leitung der Mönchsgemeinde, die auf der Grundlage meiner Predigt stand; meine Genossen heiligen Wandels, gebunden durch ihr Gelöbnis, verließ ich; von Grund aus und mit bewußter Absicht brach ich mein Wort; obgleich ich herbe Buße und Schmerzen trug, ward es mir nicht zu teil, den Guru zu finden.“

„Da dieser Leib mich hindert, soll ich nicht suchen gehen, indem ich ihn von mir werfe?“ Mit diesen Worten faßte er ein Rasiermesser, und als er sich anschickte, die kleine Spitze anzusetzen, ertönte vom Himmel eine Stimme: „Wo könnte der einen Guru finden, der mordet, wenn er den Buddha als seinen Guru erlangt hat? Das, was du willst, macht dich zum Sünder, bin ich es denn nicht mehr?“ Und zugleich erschien ein schwarzer Mann, der eine ärmellose Jacke[1]) aus Leinwand trug, seine langen Haarsträhne waren zum Wirbel aufgebunden, rote Adern waren in seinen Augen, mit vortretenden Augäpfeln[2]), er trat heran und sprach die Worte: „Mein Sohn, was hast du vor?“ Śrī Abhayakīrti

---

[1]) Über diese Jacke vgl. Edelsteinmine p. 171, Note zu p. 74 und die Abbild. aus Chara Choto oben p. 119.

[2]) Tib. ljig ge ba eine andere Orthographie für śig ge ba, für welches Jäschke s. v. die Bedeutung „trembling, tottering...“ gibt und dann fortfährt: with mig: looking this way and that, looking about, perhaps also: rolling (the eyes), leider ohne Belegstelle. Eine interessante Parallelstelle, die die Situation klärt, gibt das Divyāvadāna (ed. Cowell) I, 7, 14 wo auf lohitākṣa noch udviddhapiṇḍa folgt, welches Wort der Index mit „bulky“ übersetzt. °piṇḍa bedeutet aber hier so viel wie netrapiṇḍa Augapfel, was im Pet. W. in dieser Bedeutung nur im Nachtrag steht, aber bei Molesworth

vergoß in der Erregung seines Herzens Tränen, und auf die Knie gesunken, sprach er mit gefalteten Händen: „Wie die wesenlose Wolke am Himmel suchte ich den Frieden, wo sollte ich ihn finden? Weh! Erbarmen sah ich nicht, von nun an fasse mich das Erbarmen an!“ Da kamen aus dem Munde des ehrwürdigen Tilo die Worte: „Als du zuerst mit der Leprakranken zusammentrafst, folgte ich dir stets, wie der Schatten dem Körper; einmal sahst du mich als Hündin, ein andermal, wie ich auf dem Hundehofe Vater und Mutter tötete, und solch unreine Begegnungen hattest du viele; denn durch die Verfinsterung, die dein schlechtes Karman verursachte, kam es, daß du mich nicht sahst.

Leuchtend, ohne Makel, bereit als würdig Gefäß aufzunehmen, erlange den Edelstein, der alle Wünsche erfüllt; leiten wird er dich zum geheimnisvollen Schoß der Ḍākinī.“

Seitens des Guru, der den Zusammenhang der vier Aufträge in der Hand hielt, und seitens der Jñāna-ḍākinī in Udyāna hatten sich nun alle Tantras und Sūtras mit den Upadeśas bei ihm in einem Herzen gesammelt; es war alle Möglichkeit dafür und kein Zufall mehr dagegen vorhanden, in seiner Körperlichkeit während seines Menschenlebens den Rang eines Buddha zu erlangen; so war seine Geisteskraft durch ausgiebige Gewährung, daß er der Śrī Ḍākinī mündliche Unterweisung vernehmen durfte, erstarkt und erfrischt; denn sein Inneres war flüssig geworden wie Öl durch die Segensworte: „Mein Sohn [1].“

(Marāṭhī Dict.) aufgeführt wird. Daß netrapiṇḍa auch „Katze“ heißt, paßt vortrefflich zur Situation.

[1]) Durch die Anrede „Mein Sohn“ erhält der Sādhaka die Aufnahme als Schüler und damit die Sicherheit, daß er die Siddhi erlangen wird, vgl. Edelsteinmine p. 65, wo Jālandhari den Ausdruck dem Kṛṣṇacāri gegenüber gebraucht. Nach dem Grub t'ob erhält Nā ro diesen Titel schon nach der Erbeutung der herrlichen „grünsüßen“ Gemüsesuppe. Nach Tāranātha und dem vorliegenden Text erlangt Nā ro die Siddhi erst im Antarābhāva (Tib. bar do), nachdem er sich selbst blutig geopfert hat. Die Vorstufen dieser Aufopferung seines Lebens ziehen sich durch die ganzen vorhergehenden Szenen. Die Stelle, welche dies Blutopfer beschreibt, habe ich in Übers. mit dem Texte in den Noten zur „Edelsteinmine“ p. 172 — 174 mitgeteilt.

Ein mandäischer Traktat.

Übersetzt von

Th. Nöldeke (Straßburg).

Übersetzungen mandäischer Schriften werden immer unvollkommen bleiben. Allzuviel Rätsel birgt für uns diese verschlungene und widerspruchsvolle Traumwelt, und dazu sind die Texte sehr nachlässig überliefert. Das zeigt ja auch gerade die äußerst dankenswerte Übersetzung des Johannesbuches von dem berufensten Gelehrten, Lidzbarski, der immer wieder ausdrücklich oder andeutungsweise zugibt, wie manches er nicht oder doch nicht sicher versteht. Aber eben Lidzbarskis Werk gibt mir den Mut, mich auch wenigstens mit der Übertragung eines kurzen, merkwürdigen Abschnittes hervorzuwagen, trotzdem mir darin dies und jenes dunkel bleibt.

Der Traktat des Sidrā Rabbā oder Ginzā 1, 278—282 zeigt uns den Dualismus, der in der mandäischen Lehre bald stärker, bald schwächer hervortritt und zuweilen ganz vor dem Monotheismus verschwindet, recht deutlich. Aber an innerem Widerspruch fehlt es auch hier so wenig wie in allen Lehren, welche das böse Prinzip stark betonen, es jedoch nicht ganz dem guten gleichzustellen wagen. Der Fürst der Finsternis ist ungeheuer mächtig und wissensreich, aber im Grunde doch ohne Einsicht, da er nicht erkennt, daß seine Kraft der des Lichtkönigs nicht gewachsen ist. Das spiegelt sich auch darin, daß seine dämonischen Geschöpfe teils sehr gefährlich und verschlagen, teils sehr beschränkt sind[1]). Daß der König der Finsternis in dem von ihm begonnenen Kampfe nicht siegen kann, wird ausgesprochen, aber wie der Weltprozeß

[1]) Also kluge und dumme Teufel.

wirklich verläuft, erfahren wir hier nicht. Andere mandäische Traktate behandeln die Vorgänge der Mischung und Entmischung von Gutem und Bösem, die Mānī wenigstens gedankenvoll und systematisch, wenn auch sehr phantastisch, darstellt, in allerlei märchenhaften Erzählungen, die natürlich längst nicht alle miteinander im Einklang sind.

Wie schon der Ursprung des Mandaismus kaum einheitlich ist, die Sekte dann aber die verschiedensten Einflüsse erfahren hat, so zeigt auch unser Stück mehrfach Berührung mit anderen Religionsparteien, namentlich mit den Manichäern[1]).

Außer Petermanns Text benutze ich für das Stück noch meine Kollation einer Münchener Handschrift, sowie die von Euting gemachte zweier Handschriften des Brit. Mus. und des Anfangs einer dritten (bis Pet. 279, 11). Die Kollationen haben mir aber so gut wie gar nicht geholfen. Jene Codices haben noch mehr Fehler als Petermanns Text und versagen durchweg, wo dieser und sein, leider nicht immer ganz vollständiger, Apparat versagt. Selbstverständlich bevorzuge ich in der Übersetzung, soweit es sich um Lesarten verschiedenen Sinnes handelt, immer die, welche mir als die beste erscheint.

Für „König des Lichts", „Welten des Lichts", „Erde des Lichts" hätte ich lieber „Lichtkönig, Lichtwelten, Lichterde" gesagt, aber ich hätte dann auch „Finsterniskönig" usw. sagen müssen, und das schien mir schlecht zu klingen.

* * *

[1]) Ich habe mich nach langen Jahren einmal wieder etwas in den Quellen der manichäischen Lehre umgesehen, wenn auch keine tiefe Studien darüber gemacht. Merkwürdig verschieden ist das Schicksal dieser beiden Kirchen. Die manichäische, von einem bei aller Phantasterei jedenfalls sehr bedeutenden Manne begründet, hat trotz schlimmer Feindschaft und Verfolgung länger in ihren Heimatländern eine Rolle gespielt, dann aber eine noch viel größere tief im innern Asien, um jedoch schließlich gänzlich verdrängt zu werden, namentlich durch den für jene Völker weit angemessenern Islām; heutzutage ist sie, wenn nicht alles trügt, völlig verschwunden (s. besonders Chavannes et Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine. Paris 1913). Die Mandäer sind dagegen wohl niemals zahlreich gewesen, haben auch kaum in höheren Volksschichten Boden gefaßt, beinahe immer Not und Bedrückung erfahren und doch den Manichäismus überlebt. Jetzt scheinen sie freilich im Aussterben zu sein.

Im Namen des großen Lebens[1]).

Euch rufe ich und belehre ich und euch sage ich, euch wahrhaften, gläubigen, sehenden, und (von der Welt) abgesonderten Männern: sondert euch ab von der Welt des Mangels, die ganz und gar voll Irrtum ist. Zuerst habe ich euch über den König des Lichts[2]) belehrt, den in alle Ewigkeiten gepriesenen, und zu euch von den gepriesenen Welten des Lichts geredet, die unvergänglich sind, und von den Uthras[3]) und den Jordanen[4]) und den Schechīnās[5]), die hehr und leuchtend sind. Danach rede ich zu euch von den Welten der Finsternis und von dem, was in ihnen ist, die da häßlich und furchtbar sind, deren Gestalt nicht richtig ist. Von der Erde des Lichts aus unten, von der Tēbēl-Erde[6]) aus südlich[7]) liegt eben die Erde der Finsternis, liegt da

[1]) Regelmäßige Anfangsformel der Traktate; meist folgt noch eine weitere Formel. — „Das Leben" ist gewöhnlich die höchste Potenz, aber zuweilen steht noch eine höhere darüber. Auch wird manchmal ein zweites Leben, ev. mit besonderem Eigennamen, von dem ersten unterschieden. Die Unklarheit vergrößert sich noch dadurch, daß „Leben" im Mandäischen, wie überhaupt im Aramäischen (und im Hebräischen), durch einen Plural ausgedrückt wird.

[2]) Dieser steht hier und oft allein an der Spitze.

[3]) Uϑra bedeutet entweder, wie ich immer noch annehmen möchte, „Reichtum" oder, wie Lidzbarski meint, „Überfülle" (indem es für Juϑrā stände), aber es ist im Mandäischen wie *ziwā* „Glanz" zur Bezeichnung von Wesen der Lichtwelt geworden und deckt sich mehr oder weniger mit „Engel". Eine solche Hypostasierung von Abstrakten kommt auch im alten Christentum viel vor.

[4]) Heilige, fließende Wasser der Licht- wie der irdischen Welt. In dieser namentlich das Taufwasser. Ähnlich schon bei älteren Gnostikern, s. Lidzbarskis Johannesbuch 2, XIX.

[5]) Der Ausdruck, der schon bei den Juden ziemlich früh eine höhere Bedeutung zur Umschreibung der Gottesnähe bekommen hat, steht im Mandäischen gewöhnlich im ursprünglichen Sinn „Wohnung" wenigstens für Wesen der Oberwelt; s. Lidzbarski a. a. O. 2, 5.

[6]) *Tēβel*, ein hebräisches dichterisches Wort für „Erde", bedeutet im Mandäischen unsre, ich möchte sagen „irdische" Erde

[7]) Der Süden, der nach Babylonien den Glutwind bringt, gilt dort von alters her als die schlimme Himmelsrichtung, und so bei den in jenem Lande heimischen Mandäern und bei andern Sekten; s. z. B. Cumont et Kugener, Recherches sur le Manichéisme 2, 96, 164. Der Norden ist entsprechend die Gegend des Segens.

in der Weise jener, sie, die von der Erde des Lichts verschieden und abweichend ist, denn sie weichen in jeder Richtung und Gestalt voneinander ab. Die Finsternis ist da durch ihre eigne böse Natur[1]), heulende Finsternis, ödes Dunkel, kennt nicht das Erste und Letzte. Aber der König des Lichts, der kennt und versteht das Erste und Letzte, was gewesen und was sein wird, hat erkannt und verstanden, was der Böse ist, will ihm jedoch nichts Übles tun, wie er gesagt hat: „Tu dem Bösen und Feinde nichts Übles, bis er von selbst Übles tut.“ Seine Natur ist aber böse von Anfang an und in alle Ewigkeiten. Die Welten der Finsternis sind weit und endlos. Er[2]) hat gesagt: Weit und tief ist der Aufenthalt der Bösen; ihre Völker haben keine Treue bewiesen an einem Orte, da ihr Aufenthalt endlos ist, sie, deren Reich von ihnen selbst[3]) her ist. Ihre Erden sind schwarzes Wasser, ihre Höhen finstre Finsternis. Aus dem schwarzen Wasser ward gebildet und kam hervor der König der Finsternis durch seine eigne böse Natur und wuchs (p. 279), ward groß und mächtig, rief hervor[4]) und breitete aus tausend mal tausend böse Geschlechter ohne Ende, zehntausend mal zehntausend häßliche Kreaturen ohne Zahl. Und groß und weit ward die Finsternis durch Dämonen[5]), Teufel, Genien, Geister, Amulettwesen, Liliths,

[1]) Stark betont wird hier, daß die Welt der Finsternis nicht vom Herrscher des guten Prinzips geschaffen ist. Er läßt sie auch in Ruhe, bis ihr Fürst selbst den Streit beginnt.

[2]) Sic.

[3]) Wörtlich „voneinander“, d. h. aus ihnen selbst entsprungen, nicht himmlischer Herkunft.

[4]) Rufen = „hervorrufen“ ist im Mandäischen = „schaffen“. So schon bei den Manichäern: „deine gesegneten Welten, die du gerufen hast“ (*daʿautahum*) Fihrist 333, 19, vgl. Pognon, Inscr. mand. 185 ann. 1. Danach „Gerufenes“ = „Geschöpf, Kreatur“.

[5]) Der Katalog böser Geister kann natürlich nur annähernd durch deutsche Ausdrücke wiedergegeben werden. Zu beachten, daß Gegenstände, die anderen Religionsgenossenschaften heilig, den Mandäern aber eben deshalb unheilig sind (wie Kapellen, Amulette), als von Dämonen beseelt und geradezu als Dämonen angesehen werden; so betrachteten die Christen ja vielfach auch die heidnischen Götterbilder. Die Lilith, jetzt als altbabylonisch erkannt, spielte im jüdischen Aberglauben eine Rolle, die „Archonten“ eine noch weit bedeutendere in Mānīs Lehre; vgl. schon den neutestamentlichen *ἄρχων τῶν δαιμόνων, τοῦ κόσμου τούτου, τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος*. Für

Tempel- und Kapellenwesen, Götzen, Archonten, Engel, Nachtmaren, Schädiger, Unheilstifter, Lähmer, Unholde, . . . Satane, lauter häßliche Gestalten der Finsternis von mancherlei Farbe und mancherlei Art, männliche und weibliche Wesen der Finsternis, finstere, schwarze, schmutzige, widerspenstige, zornige, übermütige, giftige, bittre(?)[1]), törichte, faulende, abscheuliche, unreine, stinkende. Einige von ihnen sind stumm, taub, zugestopft[2]), ratlos, stotternd, gehörlos, sprachlos, stammelnd(?)[3]), verwirrt, ohne Wissen; einige frech, hitzig, stark, scharf, jähzornig, wollüstig, lügnerisch, Kinder des Bluts, entflammter Lohe und fressenden Feuers; einige Zauberer, Betrüger, Lügner, Unwahrhaftige, Räuber, Arglistige, Beschwörer, Chaldäer[4]). Wahrsager. Baumeister aller Bosheiten sind sie, Anstifter von Not, so da Mord begehen und Blut vergießen ohne Mitleid und Erbarmen. Künstler alles Häßlichen sind sie, kennen Sprachen ohne Zahl und sehen, was vor ihnen liegt. Sie haben allerlei Gestalt. Einige von ihnen kriechen auf dem Bauch, einige krabbeln im Wasser, einige fliegen, einige haben viele Beine wie das Gewürm der Erde, einige . . .[5]). Sie haben Backen- und Schneidezähne im Maule. Der Geschmack ihrer Bäume ist Gift und Galle, ihr Saft Naphtha und Pech. Jener (p. 280) König der Finsternis hat sich alle Gestalten der Weltbewohner bereitet: den Kopf des Löwen, den Leib des Drachen, die Flügel des Adlers, die Seiten der Schildkröte[6]), Hände und Füße des Un-

zwei Glieder der Reihe weiß ich keine Deutung; das zweite könnte „Lockige“ sein, aber was sollte das heißen?

[1]) Der Text „widerspenstige“; das kann nicht richtig sein, da das Wort ja kurz vorher schon vorgekommen. Mit leichter Änderung läßt sich daraus das „bittre“ bedeutende Wort machen; für die Richtigkeit der Verbesserung stehe ich aber nicht ein.

[2]) Das heißt wohl: „nichts merkend, unfähig, Eindrücke zu empfangen“.

[3]) Vielleicht *pēqe* für *pēγe* zu lesen.

[4]) Der Volksname, der im Westen die Bedeutung „Astrolog“ (oft mit despektierlichem Nebensinn) bekommen hatte, ist so in seine Heimat zurückgewandert.

[5]) Die handschriftliche Überlieferung scheint auf *dmā dārī* „tragen Blut“ zurückzuweisen, aber das ist doch schwerlich richtig.

[6]) Mānī vom Satan: „sein Kopf ist wie der eines Löwen, sein Leib wie der eines Drachen (*tinnīn*), seine Flügel wie die eines Vogels, sein Schwanz wie der eines Fisches“ Fihrist 329, 12f. Also nur das letzte Glied verändert.

holdes [1]). Er geht, krabbelt, kriecht, fliegt, schreit, ist frech, droht, brüllt, pfeift, winkt und flötet. Alle Sprachen der Welt kennt er. Jedoch [2]) ist er töricht und verwirrt, seine Gedanken sind gehemmt, und das Erste und Letzte kennt er nicht. Er weiß (aber), was in allen Welten ist und was sich an allen Enden befindet. Er ist größer [3]) als all seine Welten, mächtiger und weiter als all seine Kreaturen und stärker als sie. Wünscht er's, so verbirgt er sich vor ihnen, daß sie ihn nicht sehen, kennt aber den Sinn des, der vor ihm steht. Fliehen die Geschlechter vor ihm, so führt er sie durch sein (bloßes) Wort (wieder) herbei, und die Teufel, die er will, fesselt er (?) [4]). Wünscht er's, so dehnt er seine Gestalt aus, wünscht er's, so macht er sich klein. Er zieht seine Glieder (nach Gefallen) ein und steckt sie heraus; er hat männliche und weibliche. Er merkt alle Geheimnisse. Und wird er zornig [5]) mit Stimme, Wort, Gluthauch, Atem, Augen, Mund, Händen, Füßen, Stärke, Gift, Zorn und Rede, da erbeben alle Welten der Finsternis mit Furcht, Schreck, Beben, Zittern und Gebrüll. Seine Gestalt ist häßlich und sein Leib stinkend, sein Antlitz verdreht. Seine Unterlippe ist 144000 Parasangen groß [6]). Durch seines Mundes Hauch wird Eisen glühend, und der Stein wird durch seinen Glutatem erhitzt. Hebt er sein Auge, so erzittern Berge, und durch seiner Lippen Geflüster kommen Ebenen in Schwingung.

Er betrachtete sich selbst, beriet sich in seinem törichten Herzen und überlegte in seinem arglistigen Sinne. Da stieg er empor, sah die Welten der Finsternis, die weiten und endlosen, und ward stolz, hob sich über sie alle und sprach: „Gibt's einen, der größer als ich ist? einen (p. 281), der mir gewachsen? einen,

---

[1]) Der Text kaum richtig.

[2]) Lies *ella*.

[3]) Ich weiß mir nicht zu helfen als durch die etwas mißliche Verbesserung *mrauraß* für *mraurßē*.

[4]) Ich möchte *ṣāmeδ* für *ṣamar* lesen und die beiden folgenden Worte als unrichtige Wiederholung aus der Zeile vorher fassen. Sonst müßte *mqaijem* stehn, denn das Partizip wäre nötig.

[5]) Ich setze *wχaδ* „et quum“ vor *rāyez* statt vor *rāyeš*.

[6]) Sodaß er eben gewaltige Massen verschlucken kann, z. B. Berge. Der manichäische Fürst der Finsternis verschluckte ja sogar den vom Lichtkönig gesandten „ersten Menschen“, Fihrist 329, 27 usw.; vgl. ib. lin. 14. — Eine Parasange ungefähr = 5 Kilometer.

der größer als ich und (wie ich) ausgedehnter und vorzüglicher als alle Welten? einen (sonst), dessen Speise Berge sind, in dessen Bauch sich kein Blut[1]) findet? Oder einen, der stärker als ich ist? Dann will ich aufstehn und mit ihm kämpfen, aufstehn und kämpfen mit ihm[2]), will sehen, woher seine Kraft kommt". Da versteckte er sich[3]) und erblickte die Welten des Lichts von ferne an den Grenzen der Finsternis und des Lichts, wie ein Feuer auf der Spitze hoher Berge, wie Sterne, die an der Feste strahlen, gleich dem Glanze der Sonne, wenn sie aufgeht und vom Osten kommt, und wie der Mond in seiner vollen Helle. Und er sah das Strahlen jener Erde des Lichts wie brennende Lampen, die, bedeckt mit gläsernen Hüllen, nach außen leuchten. Da betrachtete er sich, ergrimmte gewaltig, sprang in seiner Machtfülle auf und sprach: „Wenn es diese Welt gibt[4]), was soll diese Wohnung der Finsternis, deren Glanz (?) häßlich und furchtbar, deren Speise schwarzes Wasser und Fäulnis ist? Ich will vielmehr zu dieser leuchtenden Erde emporsteigen und mit ihrem König Krieg führen, will seine Krone nehmen und sie mir aufs Haupt setzen, will König der Höhe und Tiefe werden." Und sprach: „Ist's ein Kleid, will ich's anziehen; ist's eine Speise, sie essen; ein Getränk, es trinken; ein Haus, es zerstören; ein Gebäude, es verderben; ein Aufenthalt, darin wohnen; ist's etwas das mächtiger ist als ich, mit ihm Streit anfangen." Da entbrannte er im Feuer, erglühte in seinem Sinn, erhitzte sich im Zorn und wollte alle Welten auffressen. Allein seine Wege sind verwirrt, seine Straßen versperrt, seine Pfade gewunden. Doch gelangt er in der Zeit eines Augenaufschlages[5]) über das Ende und (wiederum) bis an die untere Grenze der Finsternis; einen Weg von hundert

---

[1]) Sondern nur *hemθa* „Glut, Gift", s. d. Parallelstelle S. R. 1, 81, 21; deren Text allerdings nicht in Ordnung ist.

[2]) Solche Wiederholungen mit bloß veränderter Wortstellung sind in den mandäischen Schriften sehr beliebt.

[3]) Also von einer besonders gedeckten Stelle aus beobachtet er.

[4]) Die Stelle ist korrupt und die Übersetzung sehr unsicher. Man sollte wenigstens zuerst „jene Welt" erwarten, aber er darf sie, eben weil er sie deutlich sieht, so bezeichnen, als läge sie ihm so nahe wie seine eigne. So auch nachher „diese Erde" von der Lichterde.

[5]) D. h. in einem „Augenblick", aber wir denken bei diesem Ausdruck gar nicht mehr an den eigentlichen Sinn des Bildes.

Jahren legt er in einer Tagereise zurück[1]). Als er nun jene schimmernde Gestalt sah, suchte er sich zu erheben (p. 282) und aus dem heulenden, öden Dunkel zu jener leuchtenden Gestalt emporzusteigen[2]), fand aber keine Tür, dadurch einzutreten, keinen Weg, darauf zu gehn, keinen Aufstieg, darauf emporzusteigen, weil jene Gestalt, die er sah, in der Höhe, er aber in der Tiefe war wie die Menschen, das Wild und das zahme Vieh, die nicht zur Himmelshöhe emporsteigen können. Da erhitzte er sich und erglühte wie ein hitziger Löwe gegen die Herde (die er zu erbeuten denkt), ruhte und rastete nicht in seinem eignen Aufenthalt. Er rief, wieherte und pfiff laut, und die Welten des Lichts, die seine Stimme hörten, sahen die Gestalt des ratlosen Teufels. Und das sinkende Heer[3]) sammelte sich; sie sahen und betrachteten einander wie ein Körper, dessen Glieder plötzlich ins Zittern geraten sind, und erklangen wie eherne Gefäße. Und da ging von dem hohen König des Lichts eine Stimme aus, und er sprach zu den Welten des Lichts und den Wohnsitzen der Uthras: „Seid ruhig, ihr Uthras, und bleibt in euren Wohnsitzen; ängstigt euch nicht vor dem Zorn des ratlosen, bösen Teufels, der heftig erzürnt ist. An seinem eignen Ursprungsorte[4]) soll er gefangen werden, gefangen werden an seinem eignen Ursprungsort; all seine Gedanken werden vereitelt, vereitelt all seine Gedanken, und seine Werke kommen nicht zustande.“

Und Leben für unsre Wissenden und Leben für unsre Verstehenden! Und gepriesen das Leben, und das Leben ist siegreich[5]).

[1]) So mag der Sinn der korrupten Stelle sein.

[2]) Ähnlich schon Basilides (Acta Archelai ed. Beeson LXVII, 8 p. 97) und Mānī (Fihrist 329, 15f. Theodorus bar Choni bei Pognon a. a. O. 127, 23; Severus Antiochenus bei Cumont et Kugener, Recherches 2, 132f. usw.).

[3]) Das sieglose, Unglücksheer.

[4]) Trotz der Ausführung Lidzbarskis (Johannesbuch 4, Anm. 4) scheint mir *KANA* als Bezeichnung des Ursprungs immer noch das syrische *kannā* „Basis“ zu sein. Dasselbe Wort bedeutet auch „Stamm, Stengel“ (wie im Mandäischen S. R. 2, 84, 21), während das „Kanne“ bezeichnende im Mandäischen wohl nur zufällig den gleichen Klang hat.

[5]) Diese und ähnliche Formeln schließen immer die einzelnen Traktate

Zum Tocharischen[1].

Von

Evald Lidén (Göteborg).

1. *wärto* 'Garten'.

B *wärto*, *warto* (*wartto*) 'Garten, Hain'[2]) stellt sich zu aengl. *weord*, *word* n., m. (idg. **uér-to-*) 'Gehege am Haus, Hofstätte, Straße'; alb. *vaϑe* f. (idg. **uor-tā-*) 'Gehege, Hof um das Haus, Hürde, Schafstall'[3]); — apreuß. *warto* neutr. pl. 'Haustür', lit. *var̃tai* pl. 'Tor, Tür', abulg. *vrata* neutr. pl. 'πύλαι' (idg. **uor-to-*).

Vgl. ai. *vṛ-ti-* f. 'Zaun, Einzäunung', formell identisch mit asächs. *wurth* f. 'Boden' mndd. *wurt*, *wort* (*wurde*, *worde*) f. 'Garten, Feldstück, Waldmark; Hofstätte, Hausplatz'; — abulg. *vora* 'saepimentum', air. *feronn* (aus **uer-ono-*) 'Land, Acker', osk.-umbr.

[1]) Die tocharischen Sprachformen des Dialektes B entstammen fast ausschließlich den Veröffentlichungen von Sylvain Lévi und A. Meillet [Abkürzung L., M.]. Das Wenige, was aus dem Dialekt A herangezogen werden konnte, beruht auf der inhaltreichen vorläufigen Schrift von E. Sieg und W. Siegling, Tocharisch, die Sprache der Indoskythen [Abkürzung SS.] oder den Mitteilungen von Sieg bei Feist, Kultur, Ausbr. und Herkunft der Indogerm. (1913).

Es schien mir angemessen, hier am Namen 'Tocharisch' für die Sprache(n) indogermanischer nichtarischer Herkunft im alten Ostturkistan festzuhalten, ohne daß ich damit über die historische Berechtigung des Namens etwas ausspräche.

[2]) *wärto meṃ* 'aus dem Garten', *wartto ne* 'im Hain' L.-M., MSL 18, 3_6, 423^6; 19, 160_4.

[3]) Jokl, Studien z. alb. Etym. p. 94 (Sitzb. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., Bd. 168).

vero- 'porta' — zur Wz. *u̯er-* ai. *vṛ-ṇóti*, lit. *veriù*, abulg. *vĭrą*, lat. *op-eriō* (aus **-veriō*) 'schließen'.

Die schwankende Bezeichnung — mit *ä* und *a* — des Stammsilbenvokals des toch. Wortes scheint eine reduzierte Aussprache *w^artó* (*wərtó*) anzudeuten; vgl. z. B. *wlo* neben *walo* 'König' und den totalen Vokalschwund in *śno* neben A *śen* 'Ehefrau' (abulg. *žena*, got. *qino*, Meillet MSL 18, 25, A. 1, Sieg bei Feist, Indogerm. p. 103)[1]).

Zu derselben Wurzel gehört meines Erachtens auch folgendes Wort.

2. *ruw-* 'öffnen'.

3. Idg. *u̯r-* und *u̯l-* im Toch.

An den voraufgehenden Abschnitt über *wärto* 'Garten' schließe ich eine Besprechung von B *ruw-* 'öffnen' (1. sing. opt. *ruwim*) an, das mir aus der Belegstelle *nervāṇäṣṣai rittse . . . ruwim yetme* 'puissé-je ouvrir l'entrée de la ville du nirvāṇa' Lévi-Meillet, MSL 18, 401 bekannt ist.

Hinsichtlich der Bedeutung erinnert es an lit. *veriù vér-ti*, lett. *veŕu vēr-t*, das nicht nur 'schließen, (eine Tür) zumachen', sondern auch 'öffnen, aufmachen' bezeichnet, was den Gedanken nahelegt, daß toch. *ruw-* — antekonsonantisch **ru-* — aus idg. **u̯r-ū̆-* hervorgegangen sein dürfte.

Der Wurzel *u̯er-* — ai. *var-* usw. — kommt bekanntlich von Anfang an nur erstere Bedeutung zu. Die Bed. 'öffnen' war (s. besonders Brugmann, IF 1, 174) zunächst in Zusammensetzungen wie lit. *àt-veriu*, ai. *apa-var-*, lat. *ap-eriō* aufgekommen, die sich wiederum erst nachträglich neben lit. *ùž-veriu*, ai. *api-var-*, lat. *op-eriō* 'schließen' eingestellt hatten. Aus ersteren Kompp. hat sich endlich im Lit. und, wie ich meine, im Toch. ein unkomponiertes Verbum mit der Bed. 'öffnen' losgemacht.

Der Umstand, daß die Wurzel *u̯er-* 'schließen' in *wärto* 'Garten' ('umschlossener, eingefriedigter Raum') vorhanden ist, erhöht nicht wenig die Glaubwürdigkeit der jetzt befürworteten Ursprungsdeutung.

[1]) Die Form '*šen*' bei Feist wohl Versehen für *śen*.

Das Formans *u* in toch. *ruw-* idg. **u̯r-ŭ-* (: *u̯erŭ*) erscheint auch sonst in einer Reihe von Bildungen derselben Wurzel, wie ai. *várū-tha-m* 'Wehr, Schirm', *varū-tár-* 'Abwehrer, Beschirmer' zu *vr̥-ṇó-ti, várati* in der Bedeutung 'wehren, abwehren' [1]); gr. *ἔρῡ-μαι* 'abwehren, retten, bewahren', *ἔρυ-μα* 'Schutz'; *ῥύομαι ῥῦ-σϑαι* 'abwehren, schützen', *ῥῦ-τήρ, ῥύτωρ* 'Schützer' (= ai. *varūtár-*) usw. [2]).

Der Gestalt der Wurzelform nach decken sich toch. *ruw-* (**ru-*) und gr. *ῥῡ-* (idg. **u̯rŭ-*) vollständig.

Ein germanischer, weniger beachteter Vertreter der Basis *u̯eru-* ist urnord. *waruR* Stein von Tomstad, Norwegen, 6. Jahrh. (idg. **u̯oru-*), nach S. Bugge 'der (umschließende) Steinkreis um das Grab' = aisl. *vǫr* f., nnorw. *vor* m. 'Reihe von Steinen an beiden Seiten eines Landungsplatzes, worin die Bote auf das Land gezogen werden', zu got. *warjan* 'wehren', vgl. mndd. *were, wer* 'Eindämmung zum Fischfang' usw. [3]).

* * *

Die obige Darstellung setzt voraus, daß idg. *u̯r-* in toch.

---

[1]) Anerkanntermaßen sind die Bedeutungen '(ein)schließen' und '(durch Schließen, Absperren) abwehren, bewahren, schützen' nur begriffliche Abzweigungen derselben Wurzel *u̯er-, u̯er-u-*.

[2]) Betreffs der etymologischen Beurteilung der griech. Wörter folge ich in der Hauptsache Solmsen (vgl. auch Osthoff, Etym. Parerga 1, 214f.; Boisacq, Dict. étym. p. 285f. u. a.). Abweichender Ansicht W. Schulze (vgl. auch Bechtel, Lexilogus zu Homer p. 140, 294). S. die Literatur bei Boisacq a. a. O.

[3]) S. Bugge, Norges Indskrifter med de ældre Runer 1, 208f., vgl. Burg, Die ält. nord. Runeninschr. p. 112f., Magnus Olsen in Rygh, Norske Gaardnavne 10, 114 (458); zum Etymon weiterhin Torp in Fick, Vgl. Wb.[4] 3, 395; Falk und Torp, Norw.-dän. etym. Wb. p. 1335, 1402, 1580.

Nebenbei bemerkt, erinnern die homerischen *οὐροί* B 151, worin die Schiffe ins Meer gezogen wurden, so lebhaft an die erwähnte *vǫr* der westnordischen Anfahrt (zwischen den die *vǫr* bildenden Steinreihen findet sich nach dem Ufer zu mitunter eben eine solche grabenartige Vertiefung, wovon die Scholien zum homer. Worte sprechen), daß mir eine Verwandtschaft beider Worte in Betracht zu ziehen scheint. Die formale Ähnlichkeit ist augenscheinlich: *vǫr* aus idg. **u̯oru-*, *οὐροί* aus **u̯oru̯-o-*. — Sonstige Ansichten über die Herkunft von *οὐροί* s. bei Boisacq a. a. O. p. 729f.; vgl. Bechtel, Lexil. zu Homer p. 261; Persson, Beitr. z idg. Wortforsch. p. 291, 774, 840, IF 35, 211f. Über die Bedeutung des von Schweizer, IF 10, 211f. nicht unangemessen verglichenen ai. *urvám* s. Oldenberg, ZDMG 55, 316ff.

Anlaut zu *r*- geworden ist[1]). Ein weiteres Beispiel dieses Vorgangs wird sogleich unten zur Sprache kommen. — Das Tocharische stellt sich in diesem Punkte den verschiedensten idg. Sprachen, wie dem Baltisch-Slavischen[2]), Lateinischen, Hochdeutschen und Altisländischen, zur Seite.

Für die an sich mögliche Annahme, daß toch. *ruw*- zunächst aus älterem **w^a^ruw*- (idg. **u̯erū*-) entstanden sei, spricht keine mir bekannte Tatsache; gegen solche Annahme sprechen u. a. B *wrattsai* 'prati', *wrotse* (neben *orotse* usw.) 'groß' (vgl. A *wras*⁰ zu *wir* 'Mann' usw., SS. 924), wo *w*- erst sekundär, durch toch. Lautwandel, mit -*r*- zusammengetroffen ist.

Auch ist mir nichts zu Gesicht gekommen, was auf eine toch. Metathese von *u̯r*- zu *ru̯*- (also ev. **u̯r-ī*- zu **ru̯-ī*, *r^u^w-i-m*), wie im Awestischen oder in schwed. und norw. Mundarten, hindeuten könnte.

* * *

Die Glaubwürdigkeit der behaupteten Entwicklung von idg. *u̯r*- zu toch. *r*- wird dadurch beträchtlich erhöht, daß der parallele Wandel von idg. *u̯l*- zu toch. *l*- konstatiert ist. Er kommt zum Vorschein in B *lānt*, *lānte* 'König' (*lāntsa lānt* 'König der Könige', *orocce lānte* 'mahārājā') neben B *walo*, *wlo*, A (nach SS. 931, A 1) *wāl* 'König', *wlā-ñkat* 'Fürstgott = Indra' zu lat. *valeō*; air. *flaith* (urkelt. **u̯la-ti*-) 'Herrschaft, Herrscher', *flaith-em* 'Herr', cymr. *gwal-adr* 'Herrscher'; got. *wal-d-an* 'walten', *allwaldands* 'παντοκράτωρ'; abulg. *vladą*, lett. *wal'a* 'Gewalt'; phryg. βαλήν. βασιλεύς(?); aw. *Urvatat-nara*-; s. E. Smith a. a. O. p. 19, 43; Feist a. a. O. p. 121, wo *lānt* eben aus **vlānt* erklärt wird[3]).

[1]) Feist, Indogerm. p. 121 — einem zögernden Hinweis von Pischel bei SS. 933f. folgend — läßt toch. A *rake* [B *reke*, *reki*] 'Wort' wegen angeblicher Verwandtschaft mit zigeun. *raker*, *vaker* (aus **vraker*) ‚sprechen' aus **wrake* entstanden sein. Mit Recht aber gibt Pischel der Verbindung von toch. *rake* mit abulg. *reką* 'sprechen', *rěčĭ* 'Wort' [vgl. got. *rahnjan* usw., Zupitza, Die germ. Gutt. p. 136] den Vorzug; so auch Smith, Christiania Vid.-Selsk. Skr. 1910, II, Nr. 5, p. 14.

[2]) Lidén, Ein balt.-slav. Anlautgesetz p. 1ff. (Göteborgs Högskolas Arsskrift 1899, IV).

[3]) Meillet, Idg. Jahrb. 1, 18 (vgl. Journ. as. 1911, II, p. 149, 631;

Der Nom. pl. *lāñcä* von *lānt*, der auf einen idg. Nom. pl. auf *-nt-es* (gr. *-ντ-ες*) schließen läßt (Meillet, MSL 18, 396f., Idg. Jahrb. 1, 10), scheint mir dazu zu berechtigen, als Grundform des Wortes ein Part. **u̯l-n̥t-* (vgl. ai. *ghn-at-* 'tötend' u. dgl.) oder **u̯lə-nt-* (vgl. zur Wurzelgestalt air. *flaith* 'Herrschaft', urkelt. **u̯la-ti-*) anzusetzen.

Die sekundär entstandene Lautverbindung *wl-* bleibt: B *wlāmoymar* (s. unten). Über A *(puttiśparaṃ) wleṣāt*, *(puttiśparṣinās) wlesant wleṣāt* usw. 'er übte (die Buddhaschaft) aus (?)' SS. 929, 931 wüßte ich nichts Bestimmtes zu sagen[1]).

4. *ri* 'Stadt'.

Der gemeintocharische Ausdruck für 'Stadt' ist A *ri*, vor vokalischer Endung *riy-*, Pl. *ri-s*; B *rī*[2]).

Smith a. a. O. p. 15 nimmt unter nicht stichhaltiger Begründung Entlehnung aus tibet. *ris* 'a quarter' an, was offenbar verfehlt ist, weist aber nebenbei (p. 43) mit stärkerem Vorbehalt auf thrak. *βρία* kurz hin. Den toch. Lautwandel *wr-* zu *r-* einmal als begründet zugegeben, verdient meines Erachtens letztere Kombination (übrigens schon früher auch von mir erkannt und — mündlich — vorgetragen) ernstliche Beachtung.

Thrak.-phryg. *βρία* wird in griech. Quellen *ἡ πόλις, τὸ τεῖχος, ἡ ἐπ᾽ ἀγροῖς κώμη* glossiert. Es kommt, allein oder in Zusammensetzungen, als Name zahlreicher Städte und Ortschaften auf thrakischem wie auf phrygischem Gebiet vor, und zwar unter den Formen *βρία, βρέα*, in Kompp. auch *Βρι-, -βρι, -βρίες*, z. B. *Σηλυμβρία, Βρί-παρος, Κουσκα-βρί, Σαλε-βρίες*, s. Tomaschek, Die alten Thraker II, 1, 6; II, 2, 62f.; Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. gr. Spr. p. 203.

Bezüglich des Wechsels *βρία—βρέα* will Wackernagel, IF 25, 335f., der mit Tomaschek von der Form *βρέα* als der an-

MSL. 17, 292) verbindet toch. *walo* mit B *walke* 'de longue durée', abulg. *velĭjĭ* 'groß' und mit toch. A *wälts*, B *yaltse, yältse, yiltse* 'tausend'.

[1]) Sicher falsch zur Etymologie E. Smith a. a. O. p. 19. — Ob zu *wal-* 'herrschen', deutsch (seines Amtes) *walten*??

[2]) SS. 923; Lévi und Meillet passim.

scheinend früher bezeugten ausgeht, die Form *βρία* einem frühzeitigen griech. Itazismus zuschreiben. Kretschmer, Glotta 3, 321 wendet gegen dieses Beispiel ein, daß das Verhältnis von *βρία* zu *βρέα* vielmehr sehr an das von maked. *Δεοννς* zu *Διόνυσος* u. a. erinnert. Er könnte unter Berufung auf seine „Einleitung" p. 225, 234, 241 hinzugefügt haben, daß das Schwanken der griech. Überlieferung wahrscheinlich direkt in der phryg.-thrak. Aussprache selbst wurzele, denn sowohl im Phryg. als im Thrak. ist ein Wechsel von *i* und *e*, wo *i* das ursprüngliche ist, gerade in antevokalischer Stellung wahrzunehmen, z. B. in neuphryg. Inschriften *διος* und *δεως* 'deos'[1]), in thrak. Namen *Dio-*, *dios-* und *Δεο-*, *Deos-*. Die Form *βρία* kann man demnach als die etymologisch ursprüngliche gelten lassen.

Auch die Auffassung von *βρία* als *Ϝρια* ist durch den phryg.-thrak. Lautstand gerechtfertigt, denn die Erhaltung von *u̯* vor *r* ist u. a. durch das Wort *Ϝρεκυν* auf einer bekannten altphryg. Inschrift verbürgt[2]).

Die Gleichsetzung *βρία*, *βρέα* und toch. *rī* — Urform **u̯rii̯ā* (oder **u̯rī-*) — läßt sich daher formal gut behaupten. — Man bemerke, daß *rī* Beiworte in femininischer Form erhält (MSL 18,388$_5$).

Die alte Bedeutung war selbstverständlich nicht 'Stadt', sondern 'befestigter Platz, Feste' („Fliehburg"). Die reale Berechtigung des Ansatzes eines uralten Wortes mit dieser Bedeutung ist ja u. a. durch die bekannte Gleichung ai. *pur-* — lit. *pilìs* — gr. *πόλις* 'Burg', im Ai. und Griech. sodann auch 'Stadt', zur Genüge erwiesen.

Mit Rücksicht auf nhd. *berg*, air. *brig-*, arm. *barjr* 'Berghöhe', awnord. *borg* 'nach einer Seite hin steil abfallende Bergterrasse; mit Mauern oder Verhau befestigter (hochgelegener) Platz; befestigte Burg; Stadt', ahd. *burg* 'Burg, Stadt', got. *baurgs* 'Stadt' empfiehlt es sich, hier hom. *ῥίον* 'Berghöhe, Vorgebirge' mit in Erwägung zu bringen. An durch Natur und Kunst befestigte

1) Vgl. Meister, IF 25, 318, A. 2. Anders über die Bedeutung Torp, Zu den phryg. Inschr. (Christiania 1894) p. 16f.

2) Über dieses Wort Meister, IF 25, 317, A. 3; Torp a. a. O. p. 6 und „Zum Phrygischen" (Christiania 1896) p. 11.

Berghöhen schlossen sich bekanntlich häufig dauernde Siedelungen, Städte u. dgl. an[1]).

Gr. *ῥίον* aus idg. **u̯rii̯om* abgeleitet stimmt formal gut zu **u̯rii̯ā* *βρία* *rī*; vgl. idg. **rothom* nhd. *Rad*: **rothā* lat. *rota* u. dgl.

Als **u̯r-i̯o-*, *-ā-* analysiert stellen sich die verglichenen Wörter zu idg. **u̯er-* (**u̯er-s-*) lat. *verrūca* 'locus editus et asper etc.', ai. *várṣman-* 'Höhe' usw.[2]).

5. *waiwalau. wlāw-.*

B *waiwalau* übersetzt in einem der von Pelliot in Tuenhwang gefundenen Bruchstücke eines bilinguen Arzneibuches skr. *mūrcchābhrama* 'Schwindel, Betäubung' (Lévi, Journ. as. 1911, II, p. 128[21]).

Gleichwie gr. *εἴλιγγος* 'Schwindel' („das Drehen") wird es zur Wurzel *u̯el-* 'drehen, rollen' gehören: vergl. gr. *εἰλέω* (**ϝελ-ν-εω*) 'drehen, walzen, wickeln', ai. *valati* 'sich wenden', lit. *veliù* 'walken, ineinander verschlingen', abulg. *valiti* 'voluere', ahd. *wellan* 'rollen, wälzen', aisl. *valr* 'rund', air. *fillim* (**u̯el-n-*) 'drehen, wenden' usw.

Die Reduplikation *wai-* gehört zum idg. Typus gr. *ποιπνύω*, *παιπάλλω*; lit. *gaĩgalas*, *vaĩveras*; arm. *ciealim* (*ci-* aus **ĝoi-*, **ĝei-*); aw. *bōiwra-* (urar. **bhai-bhr-a-*)[3]).

Auch die erweiterte idg. Wurzelform *u̯elu-* scheint im Toch. vertreten zu sein und zwar durch *wlāw-oy-mar* sing. opt. med. im

[1]) Ob ai. *pur-* lit. *pilìs* gr. *πόλις* im letzten Grunde mit nhd. *felsen* usw. zusammengehört?

[2]) S. z. B das bei Walde, Lat. etym. Wb.² s. v. *verruca* oder bei Fick, Vergl. Wb.⁴ 3, 399 zusammengestellte Material. Gr. *ῥίον* wird allgemein zu eben dieser Wortfamilie gezogen, aber die Grundform, womit man nach althergebrachter Gepflogenheit jetzt operiert, **u̯riso-*, schwebt in der Luft; über das dabei allein zu Hilfe gerufene asächs. *wrisil* 'Riese' usw. s. Lidén, Ein balt.-slav. Anlautgesetz p. 14f.; Brugmann, Grundriß² II, 1, 366 (anders Persson, Beitr. p. 274f.).

Thrak.-phryg. *βρία* ziehen Fick, Spracheinheit d Indog. Europas p. 417 und Tomaschek a. a. O. zur Wz. *u̯er-* 'umschließen', abulg. *vora* 'Gehege', np. *bāra* 'Mauer' usw., was an sich gut passen würde (vgl. noch gr. *ἔρυμα* 'befestigter Ort'), aber hinfällig wird, wenn die Mitheranziehung von *ῥίον* als stichhaltig gelten kann.

[3]) Bartholomae, IF 10, 199; Meillet, MSL 12, 217; 13, 375.

Beispiel „. . . *wlāwoymar* . . . *duścarit meṃ* que je me détourne de la mauvaise conduite“ L.-M., MSL 18, 15_8. Vgl. gr. *ἐλύ-σθη* ‘er wand, krümmte sich’, Perf. *εἴλῡμαι* (**Ϝλῡ-*); arm. *gelu-m* ‘drehen’; lat. *voluō, volū-tus*; got. *-walwjan* ‘wälzen’, *walwison* ‘sich wälzen’, aisl. *vǫlr* (**walu-*) ‘runder Stab’ usw. — An den Angehörigen der Wurzel *u̯el-, u̯elu-* haftet zumeist die Bedeutung ‘voluo (rollen, winden usw.)’, mehrere aber, z. B. ai. *valati*, ir. *fillim* (*tillim, pillim*), bedeuten auch ‘ad-, a-, re-verto, -vertor’.

Die toch. Stammform *wlāw-* steht zunächst für **w*ᵃ*lāw-*. Den vorstehenden Erörterungen gemäß (p. 142 f.) kann *wl-* keine ursprüngliche Kontaktgruppe sein.

Die Geschichte von den Löwenmachern in tocharischer Version.

Von

E. Sieg (Kiel).

Diese aus dem Pañcatantra bekannte Fabel findet sich auch in den tocharischen Handschriftenresten (Gruppe A), welche durch die III. Turfanexpedition unter Grünwedel und von Le Coq nach Berlin gekommen sind, und steht in den Nos 11—13 unserer Anordnung[1]). Sie bildet aber hier einen Bestandteil des Puṇyavantāvadāna, das in der durch die tocharische Übersetzung überlieferten Version viel ausführlicher und künstlerischer dargestellt wird als im Mahāvastu[2]). Jeder der fünf Freunde (in der tocharischen Version sind es Prinzen): Rūpavāṃ, Vīryavāṃ, Śilpavāṃ, Prajñavāṃ und Puṇyavāṃ[3]) sucht nämlich hier die in seinem Namen zum Ausdruck kommende Tugend als die der anderen Tugend überragende teils durch Sprüche, teils durch Erzählungen zu erweisen, während der Beweis durch eigene Leistungen, der in der Mahāvastuversion die Hauptrolle spielt, hier nur ganz kurz am Schlusse abgetan wird. Unsere Geschichte von den Löwenmachern wird natürlich von Prajñavān als Beweis für die Überlegenheit des Verstandes über die Kunstfertigkeit erzählt. Auch diese Erzählung ist kunstvoller und ausführlicher dargestellt als die Pañcatantrafabel[4]), sie weicht von der letzteren aber auch

---

[1]) Genauer 11 b, 13 a 5.

[2]) S. Mahāvastu III p. 33—41.

[3]) So die tocharischen Namensformen, wobei ṃ = n zu lesen ist.

[4]) S. auch Benfey, Pantschatantra 2, 535 ff.; Hertel, Das Pañcatantra, s. Gesch. u. s. Verbr. (1914) 371 ff.

namentlich dadurch ab, daß hier alle vier Freunde gleichmäßig an der Dummheit beteiligt werden. Das ist indessen zweifellos eine Verwässerung der Geschichte, die sich als unursprünglich schon dadurch kennzeichnet, daß die Leistungen des ersten und zweiten hier ziemlich identisch sind, und daß nur für den ersten, zweiten und vierten das Mittel angegeben wird, durch welches die Wiederherstellung des Löwen zuwege gebracht wird. Wären nur drei Künstler an der Dummheit beteiligt, so wäre alles in schönster Ordnung.

Da die von mir in Gemeinschaft mit Dr. Siegling besorgte, bereits im Druck befindliche Ausgabe der tocharischen Texte A durch den Krieg sich verzögert hat, sehe ich mich leider genötigt, den tocharischen Text hier nochmals mitzuteilen, doch habe ich zur Vereinfachung des Druckes die Fremdbuchstaben im Innern des Wortes[1]) dadurch vermieden, daß ich den den betr. Akṣara inhärierenden Vokal durch ä wiedergab, während Fremdbuchstaben am Anfang einer Ligatur und am Ende eines Wortes durch die gewöhnlichen Zeichen ersetzt wurden. Das klangstützende ä des Auslauts und die Virāmas wurden gänzlich weggelassen, auch die ursprüngliche Zeilenanordnung wurde nicht beibehalten, die in ( ) beigefügte Zeilenzählung dient nur zur Kontrolle der Übersetzung. Für den genauen Handschriftenbefund muß ich einstweilen auf unsere Ausgabe p. 10f. vertrösten. Die Handschrift ist leider teilweise beschädigt, so daß bisweilen Akṣaras fehlen bzw. unleserlich geworden sind. Soweit leidlich sichere Ergänzung möglich war, wurden sie in runder Klammer ergänzt, sonst durch wagerechten Strich markiert.

In der Übersetzung habe ich möglichste Anlehnung an das Original, auch in der Wortfolge, erstrebt. Freilich hat das Deutsch darunter leiden müssen, aber ich hoffe, man wird das bei dem ersten Versuch einer Übertragung aus dieser bisher unbekannten Sprache verzeihen, zumal für weitere Erklärungen an dieser Stelle naturgemäß kein Raum war.

(*1*) *amoktse penu knānmuneyäṣ wärcetswātsu(neyā) a(mo)k ṣur-*
(*2*) *maṣik ṣne praṣt śol näkseñc mäṃtne ālyäkyāṃ praṣtaṃ śtwar*
(*3*) *amoktse ālakäṃcaṃ (ype)yac ytsi käryatsumäṣ cem tmaṃ ṣñi ṣñi*

[1]) S. Sitzb. Ak. Wiss. Berlin 1908, p. 918 f.

(4) *amokäṃtwāśśi opäśśune kāswone pākraśi ypamāṃ sas träṅkäṣ ñi*
(5) *amokyo täṣ cämplune kupre ne wahuntāp ṣñi āyäntu (pkä)nt pkänt*
(6) *penu kākloñcäs kälpāmār cesäm näṣ wnä kaśal tswāsam || wät*
(7) *träṅkäṣ näṣ nu ce(smä)k āyäntu pukāk puskāsyo kaśal malkamäm ||*
(8) *trit träṅkäṣ näṣ nu cesmäk āyäntu śwāl ysār yats krāṃ yokyo*
(9) *mäṃt ne neṣ täm nek salu pyutkāsmārāṃ || śtärt träṅkäṣ näṣ śkaṃ*
(10) *wtāk śāmānäṃ y(āmmā)rāṃ || tmäṣ cem ālam wcanis amokäntu*
(11) *yneś kärsnātsi käryatsumäṣ es lyukrā särki ymāṃ hi(mava)nt*
(12) *ṣulis ālakäñcaṃ lyutanaṃ yeṣ tmaṃ cem śiśkinäs āyäntu kākloñcäs*
(13) *pälkānt (tmäṣ sa)s āleyaṃ wrānes set yāṃtsāt āyäṃtwā papärss*
(14) *ats tmäk cem āyäntu || ñikcipaṇḍarā(ñkaṃ ||*
(15) (*pkänt pkä)nt lokalok ṣulaṃ kāālos kärwaṃ saṃ |*
(16) *kupäräṣ penu lcär sälmāṃu oki kaśäl yeñc |*
(17) *kursä — (—) — — (—) mäṃt ne kulypal puk tsawar |*
(18) *pyockäs puk salu āyäntwā ṣi lwāśśi wäl | 1 ||*
(19) *tmäṣ wät — — — (wrāne)s set yāmtsāt cesäm āyäntwā eṣäk papärs*
(20) *tmäk cem āyäntu puskāsyo kaśal mälkā(t tri)t p(enu ce)smäk*
(21) *āyäntu śwāl ysār krāṃ yokyo puk salu papyutkātäṃ täm ne säm*
(22) *tām praṣtaṃ pälkāl tā(k) mäṃt ne ṣpänyo kliso sne wāsklune*
(23) *kesār śiśäk täṣ || sälyp malkeyaṃ ||*
(24) *kākropu puk ś(twar pe)yu lyäṣknaṃ ywārckā si cacpuku |*
(25) *kliso pācäs poṣṣāsā to lap śälyiṃ kolyeyac |*
(26) *ākaṃ — ktsās klośäṃ tsru lalku śaśmu śiśri koc |*
(27) *śāmāṃ śiśkäṣ klisontäṣ śoll ats cami wākäm ṣeṣ | 1 ||*
(28) (*tmä)ṣ śtärt kulmäṃtsyo wär camā eṣäk paṃpärs tmäk saṃ potäk*
(29) *pañwmāṃ śla śewiñlune lakeyäṣ kā(kä)tkuräṣ kaśśi yokañi pälkāt*
(30) *cesäm amoktses kātse kälymāṃ cesmäk puk śtwar śälkās pokeyo*
(31) *wa(wurä)ṣ poñcäs kosām tāpap śkaṃ lo || ylaṃ ||*
(32) *kāsu cesmi amok ṣeṣ wāwekuñcäs āyäntwäṣ śi(śäk) — śmānt |*
(33) *śiśkis tāpal mā pälskānt tākar śwātsi ṣñi śiśkis sne knānmunyā |*
(34) *wāweku(ñcä)s āyäntu kropaṃt śiśkis amokyo papyutkāṃtäṃ |*
(35) *ṣñi āyäntu śiśkinäs āyäṃtwāśśi — — — kalar nakänt | 1 ||*

Übersetzung:

(1) Auch Künstler durch das dem Verstand Unterlegensein (der Kunst) auf (2) Grund (ihrer) Kunstfertigkeit vor der Zeit[1])

[1]) Wörtlich: zur Unzeit.

(ihr) Leben zugrunde richten, wie zu einer anderen Zeit die vier (3) Künstler, die nach einem fremden Lande zu gehen beabsichtigten. Diese dort je ihrer (4) Künste Fertigkeit (und) Vorzug rühmend (waren). Der eine spricht: „Durch meine (5) Kunst (habe ich) diese Fähigkeit: wenn ich von einem Toten seine Knochen, auseinander (6) sogar gefallen, bekommen würde, diese ich wiederum[1]) zusammensetzen werde.“ Der zweite (7) spricht: „Ich indessen eben diese Knochen von allen Seiten mit Sehnen zusammen füge ich.“ (8) Der dritte spricht: „Ich indessen eben diese Knochen mit Fleisch, Blut, Haut, Nase und Haar (9) wie zuvor genau so ganz ich ihm herstellen würde.“ Der vierte spricht: „Und ich (10) wiederum lebendig ihn machen würde“. Darauf diese (ihre) gegenseitigen Künste (11) klar zu beweisen beabsichtigend, in Schulterfolge gehend, in eine fremde Gegend (?)[2]) des Himavant-(12)Berges gegangen seiend, dort sie Löwenknochen gefallen (13) sahen. Darauf der eine in der Handfläche wäßrige Flüssigkeit (?)[3]) bereitete, auf die Knochen spritzte er (sie) (14) nur. Dadurch eben diese Knochen || *Ñikcipaṇḍurāṅkaṃ* ||[4])

(15) auseinander auf dem Lokalok-Berge gefallen in ein Röhricht
(16) aus der Tiefe wahrlich gingen heraus, springend gleichsam
gingen sie zusammen,
(17) – – – – – – – – wie liebende alle vereinigten sich;
(18) es kam zustande ganz und gar ein aus Knochen bestehender
König der Tiere | 1 ||

(19) Darauf der Zweite – – eine wäßrige Flüssigkeit bereitete. Auf jene Knochen spritzte er (sie), (20) dadurch eben diese Knochen mit Sehnen zusammen er fügte. Der Dritte wahrlich eben jene (21) Knochen mit Fleisch, Blut, Nase und Haar ganz und gar ihm herstellte. So er (22) um diese Zeit anzusehen war, wie ein im Schlaf ruhender bewegungsloser (23) Kesar-Löwe ist. || *Ṣälyp malkeyaṃ*[5]) || .

---

[1]) *wnā* wohl verschrieben für *wtā*, s. später *wtāk*.

[2]) *lyutanaṃ* ist ἀπ. λεγ.

[3]) *wränes set*, nur hier u. Z. 19 ist in seiner Bedeutung unsicher, *wränes* dürfte aber jedenfalls mit *wär* „Wasser“ zusammenhängen; daß es sich um etwas Nasses handelt, wird ja aus dem Folgenden klar.

[4]) Ist Name eines Metrums von 4×12 Silben mit Zäsur nach der fünften Silbe.

[5]) Name e. Metrums von 4×14 Silben mit Zäsur nach der siebenten Silbe.

(24) Angezogen alle vier Füße, zwischen die Weichen (?)—(?)[1] gesteckt (?),

(25) ruhend auf den rechten Rippen, setzend das Haupt auf die linke Hüfte (?)[2],

(26) – – (?) die Ohren ein wenig, hängend, (aber) die Spitzen[3] hoch gerichtet,

(27) von einem lebenden, ruhenden Löwen war nur das Leben der Unterschied dieses | 1 ||

(28) Darauf der Vierte durch eine Röhre (?)[4] Wasser auf diesen spritzte[5]. Dadurch eben er Unterscheidungskraft (?) (29) bekommend, mit Gähnen (?) von (seinem) Lager aufgestanden seiend, hungrig (und) durstig sah (30) jene Künstler. (Und) da er sich in der Nähe befand, eben jene alle vier, Schläge (?)[6] mit der Tatze (31) ausgeteilt habend, sämtlich erschlug er und fraß[7] (sie) auf || *Ylaṃ*[8]) ||

(32) Gut jener Kunst war, aus den zerbrochenen Knochen den Löwen ließen sie hervorgehen (?)

(33) (aber) des Löwen Gier nicht bedachten sie, sie wurden die Nahrung (ihres) eigenen Löwen, aus Unverstand,

(34) die zerbrochenen Knochen sammelten sie von dem Löwen, mit Kunst stellten sie ihn her,

(35) die eigenen Knochen (an Stelle?) der Löwenknochen fielen, sie gingen zugrunde | 1 ||

---

[1]) *lyäṣknaṃ* ist ἀπ. λεγ., sieht aber aus wie ein loc. du., *ywarckā* heißt „mitten in, zwischen"; *si* ist ebenfalls ἀπ. λεγ.

[2]) *kolyeyac*, von *kolye*, ist Dat. sg., der im Toch. die Richtung bezeichnet, das Wort ist ἀπ. λεγ.

[3]) *śiśri*, der Form nach Nom. pl., ἀπ. λεγ.

[4]) *kulmäṃtsyo*, der Form nach Instr., ist ἀπ. λεγ.

[5]) *paṃpärs* natürlich Schreibfehler für *papärs*.

[6]) *śälkās*, der Form nach acc. pl., ist ἀπ. λεγ.

[7]) *tāpap* wohl Schreibfehler für *tāp*, 3 sg. aor. von *tāp* „fressen".

[8]) Name eines Metrums von 4×18 Silben, Zäsur nach der siebenten und vierzehnten Silbe.

Eine dolanische Wörterliste.

Von

A. v. Le Coq (Berlin).

Gerne hätten wir dem Verfasser von „Barlaam und Joasaph" eines der Blätter der manichäischen Bodisavlegende gewidmet, wie wir sie unter den türkischen MSS. aus Chotscho gefunden haben. Leider hat eine wiederholte Sichtung dieser MSS. uns überzeugt, daß weitere Fragmente dieser Legende nicht mehr vorhanden sind; wir müssen uns daher entschließen, eine bei unserer letzten Reise nach Ost-Turkistan aufgenommene Liste angeblich nur bei den Dolanen von Maralbaschi gebräuchlicher türkischer Wörter als bescheideneren Beitrag darzubringen.

Das „Dōlān" (دولان) genannte Völkchen bewohnt das ganze Gebiet zwischen Faiẓābād (östl. von Kaschgar) und Aqsu; am stärksten vertreten sind sie in der kleinen Stadt Maralbaschi [1]). Ihr Ursprung ist dunkel; nach einigen sollen sie Kiptschak-Kazak sein (Grenard); andere schreiben ihnen einen mongolischen Ursprung zu (Forsyth).

Forsyth bringt die ausführlichsten Nachrichten über diese Leute [2]); dem Anschein nach sind diese Nachrichten aber nicht bei den Dolanen selbst, sondern hauptsächlich bei der türkischen Be-

---

[1]) Nach Grenard, Mission scientifique dans la Haute-Asie (Paris 1898) II, p. 306 sollen Dōlān auch in Yārkänd, Kāshgar, Schāh-yār und Kuria, sowie in der Gegend von Kēria vorkommen. Er nennt sie „doulān". — Wir haben deren nur im oben angegebenen Gebiet angetroffen. Shaw, Reise nach der hohen Tatarei (Jena 1876) p. 28, nennt die „Dulāns" einen muselmanischen Stamm räuberischer Halbnomaden. Heute sind sie jedenfalls so milde wie die übrige türkische Bevölkerung.

[2]) Sir T. D. Forsyth, Report of a Mission to Yarkund in 1873 (Calcutta 1875) p. (54).

völkerung von Yärkänd oder Kaschgar erfragt worden. Wir wiederholen sie hier kurz.

„Die Dol oder Dolān (der Name soll einen rohen unwissenden Bauern bezeichnen) benutzen als Wohnungen längliche in die Erde gegrabene Vertiefungen, über denen auf Pappelholzträgern ein Rohrdach errichtet wird. Sie sind Hirten, die nur wenig Ackerbau treiben; der Esel wird viel gezüchtet, außerdem Schafe, Ziegen und einige Kühe. Sie sind vielfach Jäger und im allgemeinen sehr arm und ungebildet. Ihre geistige Begabung ist äußerst gering; ihr Körperbau schwächlich und ihr Wuchs niedrig. Die Hautfarbe ist dunkel, die Züge häßlich, abstoßend und von ausgeprägt ostasiatischem Typus. Sie ähneln stark den Tibetern; ihr Ursprung soll auf die Mongolen zurückgehen. Sie sprechen einen Dialekt des Türki, aber gebrauchen unter sich eine Sprache, die sonst niemand versteht. Sie sollen ein scheues und furchtsames Völkchen sein, das sich vor der Berührung mit Fremden zurückzieht.

Die anderen Landesbewohner schauen mit Geringschätzung auf sie herab.

Sie sind Muhammedaner, bringen aber ihren Schriftgelehrten, die den Titel Chodscha führen, mehr Verehrung entgegen als sie der Gottheit zollen.

Auf ihre Frauen sind sie nicht eifersüchtig; es ist Sitte, daß der Hausherr bei Ankunft eines Gastes diesem sein Haus und sein Weib überläßt und selbst bei Freunden Unterkunft sucht bis der Gast wieder aufbricht. Solange die Schuhe des Gastes vor der Tür stehen, darf der Gatte sein eigenes Haus nicht betreten."

Nach unseren Beobachtungen sind diese Angaben entweder stark übertrieben, oder es haben große Änderungen stattgefunden, was bei der starken Auswanderung der Bewohner der übervölkerten Oase von Kaschgar nach den weiter nach Osten gelegenen Gebieten wohl denkbar ist. Wir haben längere Zeit unter den Dolanen von Tschär-Bägh und Tumschuq gelebt und haben nicht gefunden, daß sie sich irgendwie von der übrigen Bevölkerung unterscheiden. Es gibt viele große und starke, gut aussehende Leute unter ihnen und sie sind ebenso intelligent wie ihre Nachbarn. Im Punkt der ehelichen Moral scheinen sie sich nicht von diesen zu unterscheiden; die Erzählung von den Schuhen tritt auch anderen Orts auf. Manche armen Leute wohnen allerdings in den

geschilderten unterirdischen Hütten, aber diese werden ebensogut von Kaschgarern als von Dolanen benutzt. Ihre Abstammung von den „Qalmaq" oder Mongolen wird zwar legendenmäßig überliefert, aber es fehlt an jedem Beweis dafür. Die Frauen unterscheiden sich von den übrigen eingeborenen Weibern, die als Kopfbedeckung die kleine türkische etwas spitzige Mütze (*börk* بورك) bevorzugen, durch die Benutzung weißer oder farbiger Kopftücher.

Der Name „Dol" (für Dōlān) und seine Bedeutung ist uns nicht bestätigt worden. Auch haben wohlhabende Dolanen, deren es viele gibt, keine Schwierigkeit, sich mit Türki-Weibern zu vermählen.

Sie sprechen den in Maralbaschi üblichen Dialekt der türkischen Sprache; er enthält eine Anzahl Wörter, die uns als dolanische Wörter bezeichnet wurden und deren Aufzählung folgt. Darunter ist besonders der von den Dolanen bewahrte alte Name der Stadt Maralbaschi, nämlich Barčuq, von Interesse. Die Stadt Barčuq wird von den chinesischen Geographen in die Gegend von Maralbaschi verlegt; vielleicht sind die ausgedehnten und z. T. einer frühen Zeit angehörenden nördlich und südlich von der Landstraße zwischen Tschār-Bāgh und Tumschuq gelegenen Ruinen die Reste des alten Barčuq, dessen Name in der Mongolenzeit als Name (oder vielleicht Titel?) eines uigurischen Fürsten auftritt[1]). Der Name Barčuq, als einer im Distrikt Yarkänd gelegenen Stadt war also den Chinesen bekannt[2]); auch findet er sich auf älteren modernen Karten als Synonym für Maralbaschi[3]). Die Stadt muß eine gewisse Bedeutung gehabt haben, denn der Colophon eines späten türkischen buddhistischen Textes aus Murtuq (III. Turfan-Expedition) besagt, daß dieser Text aus dem Sanskrit in die „Barčuq-Sprache" übersetzt worden sei.

Die sog. dolanischen Wörter sind, abgesehen von Lehnwörtern, augenscheinlich ebenfalls türkisches Sprachgut.

---

[1]) Bretschneider, Mediaeval Researches I, p. 269 ff. Nach dieser Quelle wurde Chotscho damals von einem Gouvernör der Kara-Khitai verwaltet, so daß vielleicht Maralbaschi in dieser späten Zeit noch einmal eine wichtige Stadt war.

[2]) Playfair, Geographical Dictionary of China (Tokyo s. a.) p. 255.

[3]) Landsdell, Chinese Central-Asia, London 1893, Karte in Bd. I. Ferner Allgem. Handatlas, Weimar (Geograph. Inst.) 1846, Karte von Asien von Weyland und Kiepert.

Wörterliste.

ا

ailïqa ältere Schwester (sic!) ایلتکا

arslán junge Katze (Löwe = šīr p. شیر)[1] ارسلان

ásqō, ásqū Hängedreieck zum Abstellen von Milchtellern etc. (Kaschgar kīläk کیلك) اسقو

ōtá Sommerlager (sonst yaïlaq يايلاق) اوتا

ōtán[2] Brennholz اوتان

ōrúnsāl gesteppte Decke (zum Darauflegen) اورون‌سال

usqáq großer Löffel اوسقاق

ōγál Sohn اوغال

ügdüdüm ich habe geschlafen (sonst uχladum) اوکدودوم

išit Hund ایشیط

ب

bāčuq } Name der Stadt Marálbaschī { باجوق
bārčuq } { بارجوق

básqō básqū Leiter باسقو

bāγáq Bindeband am Rock (*čapán*), sonst *bōγuč* باغاق

bōtuláq junges Kamel بوتلاق

būrálqï der Kaschgarer (کاشغولیق) بورالقی

bozáq Kalb بوزاق

ت

táka (sic!) ausgewachsener Ziegenbock تکا

tällä jeder in Tuch, Papier etc. gewickelter Gegenstand تلّه

tōγám Satteldecke (Filzunterlage) (sic!) توغوم

---

[1]) Dies Wort kommt in der Form „aslán" auch in Turfan in derselben Bedeutung vor.

[2]) Es erscheint fraglich, ob die Ersetzung des Vokals „u" durch „a" in solchen Worten wie otun, oγul, toγum, qozuq etc. eine Eigentümlichkeit des dolanischen Dialektes ist — wir haben otán auch in Gūma (Qarghaliq) gehört.

tüngüräk Pferdeglocke تونکورك
tirmā́q Nagel (Finger, Fuß) (sonst tïrnaq تیرناق) تیرماق

ج

ǧūgán junge Frau (mit einem Kinde)[1] چوکان

[dies Wort wird in Kaschghar auch *čōkán*, *čaukán* gesprochen, von Gebildeten aber gemeinhin جوان geschrieben. Es scheint das persische *ǧawān-jung* zu sein mit dem Wechsel, im Türki, von و zu ك]

چ

čásō, *čāsū* um den Leib getragenes Tuch (sonst *yaγlïq* یاغلیق) چاسو
čápta (sic!) großer Brotfladen چاپتا
čiltäk Hemdbesatz der Frauen چلتك
čállä Zimmerdecke (sonst *ögzä*, اوکزه) چلّه

ح

háddä ältere Schwester حدّه

خ

χórdā gekochter Reis (Pers. vgl. خورده پز) خوردا

د

dällä alte Frau دلّه
dóngalčaq Fisch (sonst *balïq*, بالیق) (sic!) دویکالجاق

س

säiyánčük Wiege (sic!) سکنجوك
soγučáq e. Art Holzeimer (aus einem Stück) سوغوچاق
soipáq, *qōzáq* hölzerner Nagel, Pflock سویفاق, قوزاق

ش

šišä roher Baumwollstoff (sonst *χām*, خام) شیشه

---

[1]) Auch in Turfan gebräuchlich; im Westen von Kutschā an ist sonst die Aussprache čōkán, čaukán gebräuchlich.

غ

γuluğun junge Kuh (Wechsel „n“ zu „l“) (sic!) غونوجون
γunan Ochse غونان

ف

pïšlaq getrockneter weißer Käse فيشلاق

ق

qorqás Feuer قورقاس
qomučáq (*qumšáq*, *qomšáq*) Kröte, Frosch قوموچاق
kīyík[1]) Weiberkopftuch (sic!) قيق
qïlïtqan Imp. v. qilmaq, tue! (sonst *qïlïng* قيلينك) قيليتقان

ك, گ

qärisáng[1]) Teichwalze (d. Bäcker) (sic!) كاسانك
qáppa[1]) Filzzelt (sonst *aq*, *qara öi* اق, قره اوى) گاڤا
gírdä Brot گيرده[2])
gīdík junger Hund گيديك

ل

lánzä Enthülsemaschine f. Reis (chines. ?) لنذه

م

maltáq Holzeimer مالتاق
mämáš Brust (menschliche) ممش

ى

yaláq e. Art. roher Eimer (aus e. Baumstamm hergestellt) يلاق

---

[1]) So gehört.

[2]) گ so differenziert.

Mythologische Etymologika.

Von

Jacob Wackernagel (Basel).

1. awest. a p a o š a -

bezeichnet einen Dämon der Dürre, der den Regenspender Tištrya bekämpft und im Kampfe schließlich unterliegt. (Jackson, Iran. Grundr. II 661 § 57, 24). Justi, Handbuch 23 und Bartholomae, Altiran. Wörterb. Sp. 72) stellen den Namen zu der indogerm. Wurzel *us-*, die wie in griechisch *ἀφεύω* mit dem Präverbium indog. *apo* verbunden wäre. Hiergegen spricht zweierlei:

1. Die Wurzel *us-* fehlt dem Iranischen sonst völlig; denn daß iran. *$a^x uša^x(h)$-* „Untergang, Tod“ (neupers. *hōš*) damit zusammenhange, wie einst schon Burnouf annahm, ist ganz unglaublich.

2. Überall, wo *us-* vorkommt, bedeutet es nicht „dörren, trocknen“, sondern „brennen, sengen“ (ai. *óṣati* gr. *εὕει* lat. *ūrit*); die Sippe von griech. *αὖος* „dürr, trocken“ hat bekanntlich nichts damit zu tun.

Wenn der Name eines Dämons, der (wenn auch in negativer Weise) mit den himmlischen Gewässern zu tun hat, mit *ap-* beginnt, wird man an Zusammenhang mit *ap-* „Wasser“ denken; so ist er dann auch im Dātastān i Dēnīk als *āp ōš* „Wassertod“ gedeutet. Dies letzte geht nun freilich nicht. Aber sobald wir das angebliche *š* des Namens wie in *aša-* usw. als Entstellung von *uhr* (aus indoiran. *ṛt*) betrachten und *apaoša-* demgemäß in אפוורחר zurückumschreiben, ist eine ganz einfache, sofort einleuchtende Etymologie zur Hand. Justi (Handbuch 23) hat richtig bemerkt, daß Apaoša die Rolle des vedischen Vṛtra spielt. *vṛtrá-* ist nach dem Zurückhalten (*vṛ-*) der Wasser benannt: RV. VI 20, 2^a

vṛtrám apó vavrivā́ṃsam (dasselbe, nur mit anderer Wortfolge II 14, 2[ab], IV 16, 7[a]); IX 61, 22[bc] *vṛtrā́ya hántave vavrivā́ṃsam mahīr apáḥ*. Entsprechend heißt es von ihm I 52, 6[b] *apá vṛtvī́ rájaso budhnám ā́śayat*. Umgekehrt wird zu Indra gesagt RV. I 57, 6[c] *ávāsṛjo nívṛtāḥ sártavā́ apáḥ* und IV 19, 5[d] *tvā́ṃ vṛtā́n ariṇā indra síndhūn*. Demgemäß heißt Vṛtra RV. I 52, 2[c] und VIII 12, 26[a] *nadīvṛ́t-* „Ströme hemmend". Ebenso gut hätte ihn ein vedischer Dichter **abvṛ́t-* (analog gebildet wie *ap-sā́- ab-jā́-*) oder **apavṛ́t-* (analog mit AV. *ápa-vant-*) nennen können. Und so, d. h. altiranisch etwa $a^x p(a^x) vurt$-, hieß in Wirklichkeit der Trockenheitsdämon der Zoroastrier. Daß im jüngern Awesta neben dem Akkusativ *apaošəm*, worin die ursprüngliche Stammform erhalten sein kann, der Nominativ *apaošō*, also Übergang in die *a*-Deklination, vorliegt, macht natürlich keine Schwierigkeit.

Den Weg zu dieser Deutung hat mir Andreas gewiesen.

2. *Apsarás-*

Für den Namen der Apsarasen erwähnen Böhtlingk und Roth vier Etymologien. Wirklich in Betracht kommen einzig die zwei ersten: *ap-sarás-* „im Wasser laufend" (so Oldenberg, Relig. des Veda 251 und Pischel, Ved. Stud. 1, 79) und *a-psarás-* „gestaltlos" (so einst Weber, Vāj. San. spec. prim. 18 A. Ind. Stud. 13, 135. Holtzmann, ZDMG 33, 644; später auch Pischel, Ved. Stud. 3, 197 [1]).

Grammatisch möglich ist nur die zweite. Komposita mit einem Hinterglied auf *-as-* sind nur oxyton, wenn das Vorderglied aus dem privativen *a(n)-* besteht, und sind es dann meistens; die Beispiele und Gegenbeispiele aus den akzentuierten Texten bei Knauer, KZ 27, 20 ff. Außerhalb dieser einen Gruppe hat *-as-* in Komposita nie den Ton. Im Griechischen hat von den Derivativkomposita aus die Oxytonese dieser Bildungen weiter um sich gegriffen. (Verf., Altind. Gramm. II 1, 301 § 115 d. Anm. nebst 295, § 114 bβ; Göttinger Nachr. 1914, 45).

[1]) Neben *psáras-* „Gestalt" gab es schon in vedischer Zeit ein dem prākritischen *chara-* entsprechendes *psara-*, wie das von Lanman, Noun Inflexion 546 und Pischel, Ved. Stud. 3, 197 nicht richtig beurteilte *sa-psarā́saḥ* „gleichgestaltet" RV. I 168, 9[c] erweist; vgl. Altind. Gramm. II 1, 301 § 115 d. Anm.

Begrifflich völlig evident ist freilich auch diese zweite Deutung nicht. Man könnte „gestaltlos“ auf die Fähigkeit der Apsarasen sich zu verwandeln und plötzlich zu verschwinden beziehen. Aber paßt ein derartiger Name für Weiber, die gerade durch ihre Schönheit berücken? So mag, immer mit Festhalten an der notwendigen Zerlegung *a-psarás-*, eine weitere Möglichkeit wenigstens erwähnt werden.

Die Deutung „gestaltlos“ hat den Vorzug, daß sie an eine in Veda und Prākrit lebendige Bedeutung von *psára(s)-* anknüpft. Immerhin kommen als Grundlage für einen mythischen Namen auch solche Bestandteile des indogermanischen oder indoiranischen Wortschatzes in Betracht, die dem Indischen verloren gegangen sind. Nun besitzt das Iranische einen Stamm *fša*^{x}*rma*^{r}- „pudor“ (jAwest. *fšarəma-* phlv. *šarm* neupers. *šerm* oss. *äfsarm*: Horn, Grundriß der np. Etym. n⁰ 780). Indoiranisch könnte es neben *psa*^{x}*rma*^{x}- auch ein *psá*^{x}*ra*^{r}*s-* in gleicher Bedeutung gegeben haben. Sind die Apsarasen, weil verführerisch und sich frei hingebend, als die des Schamgefühls entbehrenden bezeichnet? Vgl. Mbhār. I 8,8 *apsarā menakā . . . nirdayā nirapatrapā.*

Die erotische Seite ihres Wesens tritt in der spätern Literatur besonders stark hervor. Holtzmann, ZDMG 33, 644: „Das Vorbild zu den Apsaras des Epos sind die frei lebenden, kunsterfahrenen Hetären“. Danach kann man sich vorstellen, was das vom Vārttikakāra zu P. III 1, 11 gelehrte *apsarayáte* „sich wie eine Apsarase benehmen“ bedeutet haben wird, und man gelangt, wenn ich recht sehe, zur richtigen Deutung eines scheinbar weit abliegenden altindischen Wortes. Das Uṇādis. 3, 131 kennt ein sonst nicht belegtes *ṛccharā*, das nach dem Kommentator „Hure“ bedeutet. Eine Etymologie für dieses verhältnismäßig alt und gut bezeugte Wort ist bis jetzt meines Wissens nicht gefunden. Nimmt man an, nach dem Muster von präkr. *acchati* aus ai. *ṛcchati* (Pischel, Prākritgr. 340 § 480) und halbwegs nach dem präkr. *accha-* neben *riccha-* aus ai. *ṛ́kṣa-* „Bär“ sei *ṛccharā* aus einer mit *acch-* anlautenden Wortform falsch präkritisiert, so erhalten wir als dessen Urform *accharā*, und dies ist eben die Prākritform für *apsarás-* (Pischel, ZDMG 52, 93ff., Prākritgramm. 225 § 328). Von Einfluß auf diese falsche Umsetzung könnte das alte vedische Wort für „Fessel“ gewesen sein: *ṛkṣálā-* in der VS., *ṛcchárā-* AV.,

acchálā- TS. V 7, 13, 1, *accharā-* Kāṭh. Aśv. 13, 3, *atsárā-* MS. III 15, 6 (179,9) — die letzten drei Formen in demselben Spruch, worin VS. 25, 3 *ṛkṣálā* —. Wenn neben einem präkritisierenden, mittelindisch einst wohl wirklich lebendigen *acchárā* „Fessel“ ein altertümlicheres *ṛcchárā* lag, so war es förmlich gegeben, für ein homonymes aus *apsarás-* entsprungenes *accharā* ein vornehmer scheinendes *ṛccharā* in Gebrauch zu nehmen, sobald man sich keiner andern hochsprachlichen Form für das Wort bewußt war. Nachdem man sich einmal in mittelindischem Sprachkreise gewöhnt hatte, nicht blos die göttlichen Frauen, sondern auch irdische Weiber, die es ihnen gleich taten, *accharā* zu nennen, brauchte man bei dieser zweiten Verwendung nicht mehr an die Apsarasen zu denken, sondern konnte sich an den Gleichklang mit dem homonymen Appellativum halten [1].

[1]) Im Anschluß hieran möchte ich zu erwägen geben, ob nicht awest. *pairika-*, das als *paxryaxkax-* zu deuten sich auch aus andern Gründen empfiehlt, mit παλλακή gleichzusetzen sei. Der Zusammenklang des griechischen Wortes mit πάλληξ „Jüngling“ und seiner Sippe: lat. *pullus*, deutsch *Fohlen*, ist nur scheinbar. Den Peris geschieht mit dieser Etymologie kein Unrecht.

Zum Kauṭilīya Arthaśastra.

Von

E. Müller-Heß (Bern).

Julius Jolly hat ZDMG 68, p. 351 ff. eine Anzahl Ähnlichkeiten des Kauṭilīya arthaśāstra mit Vātsyāyana's Kāmasūtra zusammengestellt, aus denen gefolgert werden kann, daß das letztere sie aus dem ersteren entlehnt hat, da das Kāmasūtra zweifellos das jüngere von den beiden ist.

Auf p. 354 befindet sich ein kurzer Abschnitt, betitelt „Künste und Fertigkeiten", der sich mit den 64 Kalās der Inder beschäftigt. Da die Literatur über die Kalās eine ziemlich umfangreiche ist, so möchte ich zu den von Jolly hier angeführten technischen Ausdrücken aus dem Kauṭilīya arthaśāstra und aus dem Kāmasūtra die Parallelstellen aus den übrigen hier in Betracht kommenden Texten ergänzend beifügen:

1. *ratnaparīkṣā* „die Kunst Edelsteine zu schätzen" findet sich als 25. Kalā auf der Liste der Kādambarī (ed. Peterson p. 75). In der Jainaliste des Samavāyasūtra entspricht der Ausdruck *maṇi lakkhaṇaṃ* (Nr. 38).

2. *dhātuśāstra* entspricht offenbar dem *dhātuvāda* des Kāmasūtra. Auch in den andern Listen findet sich der Ausdruck *dhātuvāda*[1]) „Probierkunst, Metallurgie" (Samavāyasūtra Nr. 69), nämlich in Rāmacandra's Liste (Nr. 22) und in den Kalpāntarvācyāni (Nr. 14). Das Samavāyasūtra hat *dhāupāgaṃ* (Nr. 69).

3. *vāstukam* des Arthaśāstra entspricht der *vāstuvidyā* des Kāmas. und dieses findet sich noch in der Liste der Kādambarī (Nr. 28). Die Bedeutung beider Ausdrücke ist „Baukunst". Vgl. auch *vastuparīkṣā* Divyāvadāna p. 26.

1) *dhātuvādin* (Metallurgist) Mahāvyutpatti 186. 84.

4. *lakshaṇaṃ* allein kommt in den Listen der Kalās nicht vor, sondern nur in Verbindung mit *puruṣa*, *strī* usw. im Samavāyasūtra, dagegen findet es sich allein im Brahmajālasutta p. 9 und Jāt. I. 374. Rhys Davids übersetzt „fortune-telling from marks on the body" und diese Bedeutung paßt auch für unsere Stelle.

5. *aṅgavidyā* kommt in der Liste der Kalās ebenfalls nicht vor, dagegen Brahmajālas. p. 9, Jāt. I. 290, II. 200, 250, Divyāvadāna 630. 22, Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā cap. 50. Die Bedeutung ist „Vorhersagen der Zukunft einer Person". *aṅgavijjāpāṭhaka* „Prophet" steht Jāt. II. 21 und *aṅgavijja* Kacc. ed. Senart p. 191.

6. *jaṃbhakavidyā* steht nicht unter den Kalās. Im Sanskrit haben wir die Form *jambhaka* und *jṛmbhaka*, nach P. W. „eine Art Zauberspruch zur Bannung der in Waffen hausenden Geister". Vgl. Nāyadhammakahā § 130.

7. *antaracakra* steht nicht unter den Kalās, kommt aber in Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā cap. 86 vor. Die Bedeutung ist: „Alles was zu den 32 Zwischenräumen der Windrose gehört".

8. *gītam* „Gesang" steht in Yaśodhara's Liste (Nr. 1) und in den Kalpāntaravākyāni (Nr. 4). Das Samavāyasūtra hat *gīyam* (Nr. 5).

9. *vādyam* „Spielen musikalischer Instrumente" steht in Yaśodhara's Liste (Nr. 3); das Samavāyasūtra hat *vāiyam* (N. 6). Vgl. Mahāvyutpatti, 218. 7.

10. *nṛtyam* „Tanz" Yaśodhara (Nr. 2), Kalpāntarvācyāni (Nr. 5). Das Samavāyasūtra hat *naṭṭaṃ* (Nr. 4), ebenso Nāyādhammakahā § 119.

11. *nāṭyam* „eine andere Art Tanz" Lalitavistara (Nr. 42).

12. *gūḍhalekhyasaṃjñā* im Kauṭilīya entspricht dem *mlecchitam gūḍhavastumantrartha* „eine verabredete Sprache, die bei geheimen Beratungen dient" im Kāmas. p. 39 Nr. 46 (Schmidt's Übers. p. 52). Vgl. *gūḍhamantra* (Pläne geheim haltend) Śṛṅgāratil. I. 39.

13. *Pāṭhya* im Kauṭilīya entspricht dem *saṃpāṭhya* im Kāmas. (Nr. 52). Im Katalog der Bodleyana von Aufrecht p. 217ª 16 haben wir dafür eine andere Lesart, nämlich *saṃvācyam*, die vielleicht sogar vorzuziehen ist, denn die Bedeutung des Wortes ist ohne Zweifel „die Kunst der Konversation".

14. *akṣara* des Kauṭilīya entspricht dem *akṣaramuṣṭikākathanam* des Kāmas. (Nr. 45). Schmidt (p. 44) übersetzt: „Das Erzählen vermittelst der Fingersprache".

15. *vīṇā* „Lautenspiel“ findet sich nicht im Kāmas., dagegen im Lalitavistara (Nr. 36) und in den Kalpāntarvācyāni (Nr. 9).

16. *veṇu* „Flöte“ und 17. *mṛdaṅga* „Trommel“ finden sich nicht im Kāmas.

18. *gandhamālya* „Bereitung von Wohlgerüchen“ im Kauṭilīya entspricht *gandhayukti* im Kāmas. (Nr. 18) und Lalitavistara (Nr. 86). Das Samavāyasūtra hat *gandhajuti* (Nr. 23). Beide Ausdrücke finden sich auch Mahāvyutpatti 216. 6 und 245. 696.

19. *sampādana* des Kauṭilīya hat kein Aequivalent im Kāmas. noch in den anderen Listen. Die Bedeutung ist eine allgemeine „das Zustandebringen, Bewirken“.

20. *saṃvāhana* „Massage“ findet sich nicht im Kāmas., dagegen in Yaśodhara's Liste (Nr. 22). Vgl. Mahāvyutpatti 245. 377, 381.

21. *vaiśikakalājñānāni* im Kauṭ. entspricht *veśyāyogāśca vaiśike* im Kāmas. p. 364, 6.

Schmidt übersetzt diese Stelle ganz richtig: Die Beziehung zu den Hetären ist im Abschnitt über die Hetären geschildert worden. Ganz verschieden davon ist das Wort *veśikam*, welches wir als Nr. 74 auf der Liste des Lalitavistara finden. P.W. korrigiert dies mit Unrecht in *vaiśikam*. *Veśikam* bedeutet entweder „die Beschäftigung eines Vaiśya“ oder es ist die Bezeichnung eines philosophischen Systems wie Kapilam, logāyatam, saṭṭhitantram. In der ersten Bedeutung finden wir das Wort Mahāvyutpatti 216. 2, wo der folgende Abschnitt (217. 1) das synonyme *vārttā* bringt.

22. *saṃjñābhāṣāntarajñānaṃca* ... im Kauṭ. entspricht dem *deśabhāṣāvijñānam* „Kenntnis fremder Sprachen“ des Kāmas. (Nr. 47). Das Wort findet sich auch in Rāmacandra's Liste (Nr. 7).

Die Listen der Kalās sind zusammengestellt in der Dissertation von Dr. A. Venkatasubbiah: The Kalās. Madras 1911. Vgl. auch JRAS 1914, p. 355—367.

Tiele über Christentum und Orient.

Von

G. A. van den Bergh van Eysinga (Utrecht).

Als ich im Jahre 1899 mit der Abfassung meiner theologischen Doktorarbeit „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen“ beschäftigt war, hatte mein hochverehrter Lehrer Professor Tiele mir vorgeschlagen, ein mir durch seine und Professor H. Kerns Empfehlung zugewiesenes Stipendium für einen Aufenthalt in München zu benutzen, vor allen Dingen weil dort sein lieber Freund Ernst Kuhn lebte, der in dieser Frage ihm ein tüchtiger Führer zu sein schien. Infolge des warmen Interesses, das Tiele für mein Thema hegte, schrieb ich ihm bald aus der Ferne manches über meine Erfahrungen. Da erhielt ich von ihm nachfolgenden Brief, der in diesem Festgruß vielleicht aus mehreren Gründen einen Platz beanspruchen darf. Erstens verdient er seines Inhalts wegen in größerem Kreise bekannt zu werden, weil die Entlehnungsfrage noch immer im Mittelpunkte der Erörterung steht und Tieles Ansicht vielen wertvoll dünken wird. Zweitens, weil das darin Enthaltene einen Beitrag liefert, um Ernst Kuhn nach seiner wissenschaftlichen und persönlichen Bedeutung näher kennen zu lernen. Drittens, weil auf diesem Wege Ernst Kuhn zu seinem Ehrentag der Gruß eines verstorbenen Freundes und Verehrers zugeht, in dessen Geist zu handeln ich mir bei der Veröffentlichung dieser Zeilen klar bewußt bin. Und so freue ich mich, die bescheidene Rolle des Vermittlers zwischen zwei großen Männern der Wissenschaft übernehmen zu dürfen.

Stationsweg 23, Leiden. 29. Dec. 1899.

Waarde Vriend!

Gij hebt mij met Uw brieven veel genoegen gedaan en alleen overstelpende drukten hebben mij verhinderd die eer te beant-

woorden. Nu is het vacantie en ofschoon ik mijn voor- en namiddagen besteed om eens hard te werken, in den avond kan ik nu mijn achterlijke correspondentie inhalen.

Ik begin met U hartelijk te danken voor Uw goede wenschen op mijn geboortedag. Ik ben mijn laatste volle jaar als Professor aan de Universiteit ingetreden. Nog éen cursus en dan is het uit. Ik kan 't mij nauwelijks zelf verbeelden. Maar de wet spreekt en men moet gehoorzamen.

Al vindt gij voor Uw onderwerp niet alles wat gij gehoopt had, toch zal het verblijf in Munchen en het hooren van zulke mannen als Kuhn en Krumbacher voor U van groot nut zijn. Beide ontmoette ik met groot genoegen te Rome, Kuhn als ouden bekende en met Krumbacher maakte ik daar kennis. Een hoogst interessant man. Aardig dat gij zijn Seminarium moogt bijwonen. Zet er Uw beste beentje maar voor.

Kuhns onbekrompenheid had ik wel verwacht. 't Is voor U een schat, waaruit vrij wat te leeren is. Ik ben geheel met hem eens, dat Indische invloed op het oudste Christendom door Perzië „vermittelt“ kan zijn, en ik ga nog verder, namelijk daarin, dat ik vooral een machtigen invloed van den perzischen, doch in West-Azië zeer gewijzigden Mithradienst op het Christendom hoogst waarschijnlijk acht. Vooral in de apokryfe Evangeliën komt dat uit. In elk geval waren Mithracismus en Christendom heftige mededingers in 't heele Romeinsche Rijk. Mogelijk heeft de Gnosis in Klein-Azië daar ook wel den invloed van ondervonden. Maar ik moet bekennen, dat ik van de Gnosis te weinig studie heb gemaakt om hier met eenige zekerheid te spreken, en ik zou daarom Kern's gevoelen niet durven bestrijden. De Logos is in elk geval meer perzisch dan indisch. Denk aan Honover (Ahuna vairya).

Intusschen — ik geef nu juist in dezen cursus college over het Buddhisme — word ik weer sterk getroffen door de wonderbare overeenkomsten tusschen de buddhistische traditie en de christelijke, meer dan in de leer der beide godsdiensten. En het grootste deel van die buddhistische traditie is toch ouder dan het Christendom. Toevallig kan dat alles niet zijn.

Met mijn beste wenschen voor 1900 en voor Uw verdere studiën, steeds gaarne

de Uwe C. P. Tiele.

Der vorstehende Brief weckt in mir die Erinnerung an ein Privatgespräch, das ich später mit Tiele in seinem Arbeitszimmer über Joh. 1, V. 46ff. führte. Tiele hatte die feste Überzeugung — die mich ganz besonders frappierte, weil er sich immer als höchst vorsichtiger und gewissenhafter Forscher zeigte — daß Nathanael kein anderer als der verhüllte Buddha ist. Jn meiner eingangs genannten Arbeit habe ich auf diese Ansicht kurz angespielt, ohne ihr jedoch beistimmen zu können.

Der Bedeutung nach sind diese Namen Nathanael und Devadatta (= Gottesgabe) vollkommen gleich. Devadatta heißt in der buddhistischen Überlieferung der Rivale und Verräter Buddhas. Tiele deutete dies dahin, daß Devadatta ursprünglich der Buddha einer konkurrienden Sekte gewesen ist. Nathanael unter dem Feigenbaum (ficus religiosa) wäre dann Buddha unter den Bodhibaume. Bei dieser Erklärung ist zugleich die Willkür Seydels (Das Evangelium Jesu p. 169f.) vermieden, der Jesu Worte ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν ohne den geringsten Anlaß in ὢν ὑπὸ τὴν συκῆν veränderte. Als Buddha noch um die Erleuchtung rang, war Christus bereits im vollen Besitztum seines wunderbaren Fernblicks und Tiefblicks. Deshalb hat Buddha sich ihm unterzuordnen. Inzwischen ist dem Buddha in vornehmster Weise als einem 'Israeliten ohne Falsch' gehuldigt: der Sieger bringt dem Besiegten einen höflichen Gruß. Wenn die Zahnsche Hypothese, nach der Nathanael = Bartholomäus ist, das Richtige getroffen hat, so stellt dei auf Pantänus zurückgehende Bericht Euseb. H. E. V 10, 3, wonach Bartholomäus den Indern das Christentum und das Evangelium des Matthäus in hebräischer Fassung gebracht haben soll, Nathanael gleichfalls mit Indien in Verbindung.

Auch wenn man mit mir immer noch meint, daß die Nathanaelperikope kaum Anhalt für einen derartigen Erklärungsversuch bietet, kann man nicht verkennen, daß Tieles Annahme etwas für sich hat. Jedenfalls lehrt das Mitgeteilte uns manches über die Stellung, die der große Religionshistoriker am Ende seines Lebens zu der Frage: „Christentum und Orient“ eingenommen hat.

Lat. *rēfert* und *interest.*

Von

L. Sütterlin (Freiburg i. B.).

Trotz der mannigfachen Versuche, über die Brugmann, Idg. Forsch. 8, 218, und Skutsch, Arch. f. lat. Lexikogr. 15, 47, kurz und bequem unterrichten, sind lat. *rēfert* und *interest* noch nicht ganz befriedigend gedeutet: teils hinsichtlich der Lautform (*meā* als Nominativ nach Skutsch), teils hinsichtlich ihrer Verwendung im Satzganzen (Akk. des Ziels nach Brugmann), teils aber schon hinsichtlich ihrer Grundbedeutung.

1. Ich kehre daher bei *rēfert* wieder auf den Standpunkt Fritz Schölls zurück (Arch. f. lat. Lex. 2, 213) und sehe in dessen erster Silbe *rē-* den Ablativ von *rēs*, fasse aber *fert* und deswegen auch den Ablativ *rē* in anderem Sinne: *id meā rē-fert* heißt nicht „vom Standpunkt meiner Sache bringt es etwas ein" (Schöll a. a. O. 215), sondern umgekehrt „von meinem Besitz (von meinem Vermögen) trägt es etwas weg"; es ist also gleichbedeutend mit unserem „meiner Sache tut das Abtrag". Der Ablativ bezeichnet also den Ausgangspunkt (Schmalz, Lat. Synt. § 93), und *ferre* heißt hier nicht „hertragen", sondern im Gegenteil „wegtragen". Diesen Sinn haben ja sowohl die Entsprechungen von *ferre* in den verwandten Sprachen (gr. *τὸν δ'ἄρ ἑταῖρον χερσὶν ἀείραντες φέρον ἐκ πόντου* Il. 14, 429; [*ἔπος*] *φέροιεν ἀναρπάξασαι ἄελλαι* Od. 8, 409; altind. *bhárati* „im Lauf mit sich führen; etwas fahren, irgendwohin bringen; entführen, wegnehmen", Böhtl.-Roth 5, 205) als auch das lat. *ferre* selbst (*Pergama* Verg.; *te fata tulerunt* Verg.), das ja noch dem gr. *φέρειν καὶ ἄγειν* an die Seite stellt *ferre et agere,* bei Vergil auch *rapere et ferre.* — Als Subjekt zu denken sind ursprünglich Ausdrücke für verheerende Ereignisse

wie *tempestas, aqua, bellum, incendium*, als Grundlage der Redensart also Gedanken wie „der Krieg, das Feuer, die Überschwemmung, der Hagelschlag tat meinem Besitz keinen Abtrag, keinen Schaden“. Spätere Subjektsubstantive (*magni rēfert studium atque voluptas* Lukrez 4, 984) können also alt sein, brauchen es aber nicht, da *rēfert* auch eine Zeit lang nur unpersönlich gebraucht worden sein mag. Alt sind daneben ebenso möglicherweise sowohl die Genetive der beteiligten Person, die von Hause aus den Besitzer der Habe bezeichneten (*quod illorum magis quam sua rettulisse videretur* Sall. Jug. 111, 1 [mit der Fügung *illorum magis quam suā rē*]; *ipsorum referre eos prohiberi* Liv. 34, 27, 6; *neque refert cuiusquam* Tac. ann. 4, 33)als die Genetive des Wertes (*quanti refert ei nec recte dicere* Pseud. 1085), die ihrerseits auch hier wieder aus alten Teilgenetiven entsprungen sein können (*id nihil magni rē fert mea* „dies nimmt nicht Bedeutendes weg von meiner Habe“). — Daß *meā* und *rē* nicht beisammen geblieben sind (Brugmann a. a. O. 220), erklärt sich aus der freien Wortstellung des lat. Possessivpronomens (*si tu et Tullia, lux nostra, valetis* Cic.; *tempore non tuo* Mart.; *neque negligentiā tuā neque odio id fecit tuo* Ter.). — Ob übrigens alle die Beispiele, die man aus der Prosa für *rēfert* in Anspruch nimmt (vgl. z. B. Kühner, Lat. Gr. 2, 337 f), diesem wirklich angehören, soll hier nicht untersucht werden; einige davon darf man wohl ohne Bedenken dem daneben vorhandenen, nicht seltenen Zeitwort *rĕferre* zuweisen, das ungefähr das bedeuten kann, was Schöll aus *rēfert* herauslesen wollte (*aera referre* „abtragen“, *par pari referre* „vergelten“).

2. Auch *interest* kann man ohne große Voraussetzungen erklären. Der Sinn „es ist ein Unterschied“ (Brugmann a. a. O. 226, Skutsch a. a. O. 48, auch Stowasser, Z. f. öst. Gymn. 58, 697) ist schon zu verblaßt; er würde auch am ehesten eine umständliche Doppelfrage daneben erwarten lassen (*ut hoc populorum intersit, utrum comi domino an aspero serviant* Cic. rep. I § 30 bei Reisig-Haase, Lat. Synt., hsg. von Schmalz und Landgraf 3, 561 Anm.), wenn man auch ein einfaches Glied dahinter zur Not noch deuten kann (*quantum salutis communis intersit duos consules esse* Cic. Mur. § 4, „wieviel des gemeinen Wohles dazwischen liege zwischen der Ernennung zweier Konsuln und der Nichternennung“, Haase-Reisig 3, 562 Anm.). Man kommt auch schon mit der Deutung aus

„es liegt dazwischen“ (*multum interest* „viel liegt dazwischen, ist im Spiel, steht in Frage“). Dann hat zunächst auch der Nominativ eines gewöhnlichen Gattungsbegriffes seine Berechtigung (*non quo meā interesset loci natura* Cic. Att. 3, 19, 1); noch mehr aber der Genetiv der beteiligten Person, der ursprünglich — neben dem neutralen Nominativ eines Pronomens oder Adjektivs, unter Umständen auch neben dem Nominativ eines solchen gewöhnlichen Gattungsbegriffes — den Besitzer anzeigte (*Theodori nihil interest* „von Theodorus steht nichts auf dem Spiel“, vgl. Cic. Tusc. 1, 43, 102; *si nihil interest regis* Curt.) oder das geteilte Ganze (*quantum rei publicae interesset* „wie viel stände auf dem Spiel von dem Staate“; *multum interest rei familiaris tuae*„ viel steht auf dem Spiel von deinem Vermögen“, Cic. fam. 4, 10, 2), der allmählich aber auch allein stehen konnte (*interest omnium recte facere* Cic. fin. 2, 22, 74). Ganz in derselben Weise erklärt sich schließlich aber auch wieder der Genetiv des Wertes (anfänglich *multum magni interest* „nichts Bedeutendes ist in Frage“, dann *non magni interest* „von Bedeutendem ist nichts in Frage“, später auch *illud mea magni interest, te ut videam* Cic. Att. 11, 22, 2). — Nur das ablativische *meā, tuā* usw. hat *interest* von dem gleichbedeutendem *rēfert* übernommen, mit dem es sich ja — abgesehen von allem Sonstigen — gerade auch im Genetiv der beteiligten Person deckte. Daher heißt es auch hier *magis nullius interest quam tua* Liv. 24, 8, 17; *non tam suā quam rei publicae interesse* Suet. Caes. 86, und endlich einfach — ohne Genetiv daneben — *vestrā hoc maxime interest* Cic.

Bargina.

Von

Gustav Herbig (Rostock).

Den Zusammenhang der lateinischen Gattungsnamen *barginna*, *bargĭna*, *barginus*, *bargĕna*, *barcus*, *bargus* mit den etruskisch-lateinischen Eigennamen *Barginna*, *Bargonius*, *Parconius*, *Bargius*, *Bargus* hat W. Schulze, ZGLE 73–75 erkannt und begründet[1]); auch die etruskische Herkunft der bisher ganz dunkelen lateinischen Wörter ist damit sichergestellt. Vielleicht kommen wir im einzelnen noch ein paar Schritte weiter.

Was wir an latinisierten *-n*-Bildungen vom etruskischen Standpunkt aus zunächst erwarten, ist in Gleichungen ausgedrückt folgendes:

$$\frac{\textit{barg\u{\i}-na}}{{}^*\textit{barg\u{e}n-na}} = \frac{\textit{Pors\u{\i}-na}}{\textit{Pors\u{e}n-na}} = \frac{\textit{Tarqu\u{\i}-nius}}{\textit{Tarqu\u{e}n-na}} = \frac{\textit{Caec\u{\i}-na}}{\textit{Caec\u{e}n-n\u{\i}nus}} = \frac{\textit{eff\u{\i}-cere}}{\textit{eff\u{e}c-tus}}$$

Mit andern Worten: bei etruskischen Typen wie *tarχna*, *tarcna*, *kaikna*, *ceicna* und darnach auch **parcna*, **φursna* (*φurs-eϑna* W. Schulze 90) wird die als unlateinisch empfundene Lautverbindung Konsonant plus *n*, genau wie in latinisiertem *mĭna*, *techĭna* aus griechisch *μνᾶ*, *τέχνη*, durch Vokalentwicklung zwischen Konsonant und *n* dem lateinischen Munde angepaßt, und zwar wird dieser Murmelvokal in seiner Färbung, wiederum genau den echt lateinischen unbetonten Mittelsilbenvokalen entsprechend, nach dem Verhältnis von *effĭ-cere*: *effĕc-tus* in offner Silbe mit *ĭ*, in

[1]) Belege für die von W. Schulze nicht besprochenen Formen *barginus* „peregrinus" CGL V 492, 34, „alieni generis, peregrinus" V 562, 28; *barcus* (mit etr. Tenuis neben der Media im latinisierten *bargus*) „tardus, sine lingua" IV 585, 19, „stultus, sine lingua" cod. Casin. 439[5] nach CGL VI 130.

geschlossener mit *ĕ* wiedergegeben. Das vorausgesetzte etruskisch-lateinische Adjektiv-Suffix *-enna* findet sich neben dem häufiger belegten, im Grunde mit ihm identischen Gentilnamen-Suffix *-enna*, ein paarmal [1]) in der lateinischen Überlieferung, also

$$\frac{*\textit{bargenna}}{\textit{bargus}} = \frac{\textit{levenna}}{\textit{levis}} = \frac{\textit{sociennus}}{\textit{socius}}$$

Neben den zunächst zu vermutenden Formen *bargīna*, **bargĕnna* und dem vollständig zu einem lateinischen Maskulinum gewordenen *barginus* finden wir nun auch *barginna*, *bargīna* und *bargĕna*. Können wir sie erklären oder müssen wir sie als bedeutungslose orthographische Varianten hinnehmen?

Zu *barginna*, *Barginna* stellen sich Typen wie *Aminnas*, *Alinna*, *Aulinna* und noch weiter latinisierte Formen auf *-innius* wie *Aminnius*, *Alinnius*, *Ἀσίννιος*, *Atinnius*. Erklären können wir diese Formen gut, leider sind sie aber mehrdeutig, so daß grundsätzlich zwei Erklärungsmöglichkeiten offen stehen; daß uns die Entscheidung für die eine oder andere nicht immer gelingen will, hängt mit unserer Unsicherheit über die Quantität etruskischer Mittelsilbenvokale überhaupt zusammen. Denn etr.-lat. *-inna*, *-innius* kann aus etr. *-īna* entstanden sein wie *lĭttera* aus *lītera* durch Konsonantendehnung und damit verknüpfte Vokalkürzung, es kann sich aber auch neben einem etr. *-ĭna* entwickelt haben durch bloße hypokoristische Konsonantendehnung [2]). Das eine ist der Fall bei *Atinnius*, wo die ursprüngliche Länge für *Atīnius* und somit auch für *Atīna*, *Atīnas* bezeugt ist; der zweite Fall liegt vor bei *Ἀσίννιος*, wo *Asĭnius*, und damit wohl auch *Asĭna*, metrisch gesichert ist. Zweifelhaft bleiben *Alinna* und *Aulinna*: hier weisen *Alienus* und *Aulienus* auf kontrahierte und daher lange Mittelsilbenvokale bei *Alīna* und *Aulīna*, und hier wäre auch unser *bargīna* einzustellen, während etr. *alnial* und

[1]) Zu *levenna homo* = *levis homo* Laber. com. 80[1] bei Gell. 16, 7, 11 vgl. Schulze ZGLE 75. 283; zu *sociennus* bei Plaut. Aulul. 659 s. Stolz, Hist. Gramm. I, p. 489 und Walde s. v. *socius*; W. Schulze erwähnt 233, wo er die Eigenamen *Socennius*, *sucnei*, *zuχna* samt Sippe behandelt, die Zwitterbildung nicht.

[2]) Verf., Kleinasiat.-etr. Namengleichungen (München 1914) p. 31 f. und W. Schulze, ZGLE 422 ff.

aulni auf ein latinisiertes *Alīna*, *Aulīna* hindeuten, entsprechend unserm *bargīna*[1]).

Überraschender ist *bargĕna* mit überlieferter Kürze. Geläufig sind uns Typen auf etr. *-ēna*, etr.-lat. *-ēnus*, *-ēnius*, vorgriech. *-ηνός* (Verf., Kleinasiat.-etr. Namengleichungen [München 1914] p. 31). Zu einem *-ĕna* von *-ēna* aus führt höchstens ein Weg über *-enna* (*Ταργυηνός*: *Tarquenna*) mit orthographischer Vernachlässigung der Konsonantengemination. Aber unter welchen besonderen Umständen ist die Form *bargĕna* überhaupt überliefert?

Sie steht nur in einer Handschrift bei Caper gramm. VII 103, 8, ist aber dort, wie sich erweisen wird, die einzig mögliche Lesung. Die Überlieferung lautet: *bargĕna, non bargīna, cui genus barbaricum est* (sic cod. M; codd. B A C: *bargīna non barginna* [*id est homo vitiosae gentis, quia barbarus interpretatur vitiosus, unde et barbarismus dicitur vitium*] *non bargīna, genus cui barbaricum sit*). Die verschiedenen Handschriften bieten also die ganze Blütenlese von Formen, die wir oben besprochen (*bargĕna*, *bargīna*, *bargīna barginna*) und durch eine weitere (**bargenna*) ergänzt haben. Das CGL. II 28, 23 lehrt weiter:

barginna νεκροφόρος, βάρβαρος, προσφώνησις βαρβάρον.

„Das bisher ganz dunkele Wort“, schließt W. Schulze p. 74, „scheint sich also — überraschend genug — auszuweisen als ein etruskisches Gentilicium, das, durch unaufgeklärte Verhältnisse etwa zum Sklavennamen degradiert, sich durch seinen fremdartigen Klang als Symbol für Barbarentum und Unverständlichkeit eignen mochte.“ Gut, nur meine ich, das Wort ist nicht „durch seinen fremdartigen Klang“, sondern durch eine falsche Etymologie, dieselbe, die in Capers Hexameter steckt, zu einem solchen Symbol geworden. Man lese und interpretiere nur nachdrücklich

bar-gena, non barginna, gen-us cui bar-baricum sit.

---

[1]) *Aminnas* (neben *Barginna* in der gleichen Inschrift CIL VI 647), *Aminnius* W. Schulze, ZGLE 73. 120, *Alinna*. *Alina*, *Alienus*, *alnial* 70. 105, *Aulinna*, *Aulina*, *Aulienus*, *aulni* 73 105, Ἀσίννιος, *Asīnus*, *Asina* 129. 421, *Atinnius*, *Atīnius*, *Atina*, *Atinas* 68. 69 551.

Asina wohl etruskisch trotz der hübschen Erklärungen, durch die es sich die Alten, oder E. Wölfflin (ALL 7 [1892] p. 279 f.) als Beiname des wie eine *asina* wasserscheuen Admirals, des *Cn. Cornelius Scipio Asina*, nachträglich zurechtzulegen suchten.

Also: *bar-gena* heißt es (wie *indi-gena*, *alieni-gena*), nicht *barginna* (oder *bargīna*), von einem, der einem *bar-(baricum) gen-(us)* entstammt. Beachte dabei auch den die Bevorziehung von *bar-gĕna* vor *barginna* begründenden Konjunktiv des relativen Nebensatzes in den codd. B und C. Heutzutage würde Caper sagen: *bar-gĕna* ist durch Haplologie oder Silbendissimilation mit nachfolgender Synkopierung des mittelsilbigen *-ĭ-* aus **bar-bar-ĭ-gĕna* entstanden, und er würde vielleicht als gelehrter Mann noch auf das *barri-genae* „*peregrinae*" im CGL. IV 590, 43 = V 591, 68 als eine glücklich erhaltene Übergangsform verweisen[1]). Mir scheint diese „Übergangs"-form, wenn auf sie überhaupt Verlaß ist, vielmehr erst der falschen Etymologie ihr ephemeres Dasein zu verdanken, oder wiederum modern ausgedrückt: sie hat den ihr gebührenden Warnungsstern (**bar-ĭ-gena*) verloren und ist mit einer weiteren Entstellung (*-rr-* statt *-r*) unter die Glossen geraten. Wie dem auch sei: die Schreiber der Handschriften B und C, die *bargīna* an die Stelle von *bar-gĕna* setzten und an der zweiten Stelle zwischen *bargīna* und *barginna* schwankten, haben zwar den Sinn von Capers Hexameter nicht verstanden und uns sein Verständnis erschwert, uns aber gleichzeitig die Parallelformen überliefert, aus denen deutlich hervorgeht, daß Capers lateinisch-indogermanische Etymologie *bar-gĕna* eben falsch ist, weil ja gerade dieses Schwanken in der Suffixform neben anderm die etruskische Herkunft erweist. Ob dabei Caper oder seine Gewährsleute ihr *bar-gĕna* neben dem üblichen *bargīna* der Etymologie zuliebe konstruierten, oder ob sie ihr eine wirkliche zwischen *bargīna* und **bargenna* schwankende orthographische Variante *bargĕna* zugrunde legten, ist verhältnismäßig gleichgültig.

Ob mit Capers Etymologie von *bar-gīna* aus **barbarĭ-gĕna* auch die Bedeutung *barbarus* zu fallen hat, d. h. also, ob diese lediglich auf der falschen Etymologie beruht, wissen wir nicht. Wenn das Grundwort *barcus, bargus* „tardus, sine lingua" oder

1) Im Thes. gloss. emend CGL VI, 130 setzt G. Goetz, wie ich nachträglich sehe, an den Schluß des Artikels *barginus* ein „*barbarigenae?*" Er ist wohl durch die Zwischenform *barrigena* und Umschreibungen wie *alienigena* zu der gleichen Etymologie wie Caper gekommen. Nettleship, Contr. 393 und Roensch, Coll. phil. 201, die er zitiert, sind mir hier nicht zugänglich.

„stultus“, „ingenio carens“ bedeutete (CGL VI 130), also etwa dasselbe wie lat. *balbus* „stammelnd, lallend“, so war von *barcus*, *bargus* zu *barbarus* ja auch der Bedeutung nach kein größerer Schritt als von *balbus* zu *βάρβαρος*, *βαρβαρό-φωνος* „von undeutlicher Sprache“. Die Eigennamensippe *Barginna* usw. mag dann auf einem alten Spitznamen beruhen, der sich mit nhd. *Stammler*, lat. *Balbus*, *Balbius* und dem ai. Mannesnamen *Balbūthaḥ* psychologisch vergleichen läßt. Ist die für *barginna* weiter überlieferte Bedeutung *νεκρο-φόρος*, falls sie auch dem Eigennamen zukam, etwa ein Berufsname geworden wie das nhd. *Träger*, das ja, wie *Gräber* meist auf *Totengräber*, auch auf *Toten-träger* zurückgehen kann[1]? Bei der *ἐκφορά* wurde die Leiche auf demselben lectus hinausgetragen, auf welchem die *πρόθεσις* stattfand. Ein Wagen war wenig üblich, *νεκρο-φόροι* waren in der Regel freigelassene Sklaven. Hat man nach der grausamen Auffassung füherer Zeiten *bargi*, d. h. Blöde und Halbidioten, zu diesem Geschäft verwendet? Die Beschäftigung mit den Toten machte unrein. Als Beruf wurde sie dann naturgemäß nur ausgeübt von *homines vitiosae gentis*, von „unehrlichen Leuten“, als welche in der oben ausgeschriebenen Glosse zu Capers Hexameter die *barginnae* bezeichnet wurden. Es träfe sich nicht übel, daß, wie ich an anderer Stelle zeige, auch die *lanistae-lanistrae*, die als Gladiatorenmeister und Henker gleichfalls ein unehrliches Gewerbe betreiben, nach Überlieferung und Wortbildung ebenso auf Etrurien hinweisen.

[1]) Heintze, Deutsche Familiennamen³ (Halle 1908), p. 150. 261.

Ein slavischer Göttername.

Von

E. Berneker (München).

Die Überlieferung vom religiösen Leben der heidnischen Slaven ist trümmerhaft. Chroniken und andere alte Schriftwerke, von Christen und zumeist von Landfremden, Sprachunkundigen verfaßt, nennen zwar eine ganze Anzahl von Götternamen, berichten aber wenig vom Kult dieser Götter und noch weniger über ihre Art. Die Etymologie, die sich dort, wo die mythologischen Quellen reicher fließen, mit einer Nebenrolle bescheiden muß, darf hier, wenn sie Erfolg hat, auf einen Ertrag hoffen, der über die unmittelbaren Nachrichten hinausführt.

Unter den Göttern der Ostslaven wird *Stribogъ* genannt. Sein Name findet sich in jener für die slavische Mythologie so wichtigen Stelle der Kiever Nestorchronik (aus dem zwölften Jahrhundert, also rund zweihundert Jahre nach der Christianisierung Rußlands) unter dem Jahre 6488 = 980 (Pověst' vremennych lět po Lavr. sp., Izd. Imp. Arch. Komm. 1910, p. 77): *I nača knjažiti Volodimerъ vъ Kievě edinъ, i postavi kumiry na cholmu vně dvora teremnago: Peruna drevjana, a glavu ego srebrenu, a usъ zlatъ, i Chъrsa, Dažьboga* (v. *i Dažьboga*), *i Striboga, i Simarьgla, i Mokošь. I žrjachu imъ, naricjušče ja bogy, i privožachu syny svoja i dъšteri, i žrjachu běsomъ, i oskvernjachu zemlju trebami svoimi, i oskvernisja krovьmi zemlja Ruska i cholmo-tъ.* „Und es begann Volodimer (gemeint ist Vladimir Svjatoslavič, nachmals ‚der Heilige‘, Großfürst von Kiev, 980—1015) allein in Kiev zu herrschen, und er errichtete Götzenbilder auf einem Hügel außerhalb des Hofes des Palastes: den Perun, aus Holz, doch mit einem Kopf aus Silber und einem Bart aus Gold, den Chors, Dažbog, und Stribog und Simargl und die Mokoš. Und man opferte ihnen, indem man sie Götter nannte,

und führte seine Söhne und Töchter vor sie, und man opferte den Teufeln und befleckte die Erde mit seinen Opfern, und das Russenland und jener Hügel ward von Blutströmen besudelt."

Von den hier aufgezählten Göttern ist Perun, der höchste Gott der Ostslaven, wie bekannt, ein Gewittergott (vgl. poln. *piorun* „Donnerschlag, Blitz"). Er war, wie aus Orts- und Pflanzennamen hervorgeht, einst auch den Südslaven bekannt. Die Etymologie des Namens ist strittig, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll; wenn auch Deutung aus slavischen Mitteln möglich ist, so ist doch Entlehnung von einem Fremdvolk nicht ausgeschlossen. Chors, nach einer undeutlichen Anspielung im Lied von Igors Heerschar der Sonnengott (ed. Tichonravov p. 10: Fürst Vseslav, der sich bei Nacht in einem Wolf verwandelt und mit zauberhafter Schnelle Rußland durchschweift, läuft „dem großen Chors" den Weg ab), Simargl und die Mokoš, von denen man nichts Näheres weiß, kommen nur bei den Russen vor; ihre unslavisch anmutenden Namen haben bisher allen Deutungsversuchen getrotzt.

Stribogъ und *Dažьbogъ* sind offenbar gleich gebildet; *Dažьbogъ* ist etymologisch durchsichtig. *dažь*, der erste Teil des Kompositums, ist der altruss. Imperativ zu *damь* „do"; der zweite Teil ist slav. *bogo-*. Doch in welcher Bedeutung? Slav. *bogo-* vereinigt nämlich in sich (vgl. Vf. EtWb. 66f. mit Lit.) wie das ihm genau entsprechende ai. *bhága-* (zu *bhaj* „austeilen, verteilen") die Bedeutung eines Nomen agentis mit der eines Verbalabstraktums, dessen ursprünglicher Sinn Konkretisierung erfahren hat: *bhága-* („Zuteiler") „Brotherr, reicher Herr, Name eines Āditya"; aw. *baγa-* „Herr, Gott"; npers. *baγ* „Gott" und *bhága-* („Zuteilung, Anteil") „gutes Los, Wohlstand, Glück"; aw. *baga-*, *baγa-* n. „Anteil, Los, Glück". Im Slavischen entspricht dem ersten das durch alle Slavinen verbreitete Wort für „Gott", *bogъ*. Die Bedeutungsübereinstimmung zwischen Slavisch und Iranisch ist so auffallend, daß man seit Viktor Hehn (vgl. Kulturpfl. und Haustiere[7] p. 44) vielfach nicht an selbständigen Bedeutungswandel in beiden Sprachzweigen glaubt, sondern Entlehnung im Slavischen aus dem Iranischen annimmt. Gewiß nicht ohne Wahrscheinlichkeit. Näherer Forschung werden sich noch mehr Beziehungen der Slaven zu dem iranischen Kulturkreis ergeben; heute schon steht trotz mancher

Einwände fest, daß das Wort für „hundert" (slav. *sъto*) wie von den Finno-Ugriern und den Krimgoten auch von den Slaven aus dem Iranischen übernommen worden ist. Dem ai. *bhága-* in der zweiten Bedeutung „Wohlstand, Gut, Glück" entspricht ein slav. *bogo-*, das nur in Weiterbildungen und Kompositen erhalten ist: *bogatъ* „reich"; *u-bogъ, ne-bogъ* „arm"; **sъ-božьje* (gebildet wie **sъ-ęęstьje* „Glück" zu *ęęstь* „Teil") in ukr. *zbiže* „Getreide; Habseligkeiten"; tschech. *zboží* „Vermögen"; poln. *zboże* alt „Reichtum", heute „Getreide"; osorb. *zbože* „Glück"; nsorb. *zbóžo* „Vieh". Dieses zweite *bogo-* liegt nun offenbar auch in dem Imperativkompositum *Dažьbogъ* vor; dieses bedeutet „Geber des Gutes", Dispensator divitiarum, wie es Miklosich, Lex. palaeosl. 152 treffend erklärt hat. Keinesfalls vorzuziehen ist die Auffassung des Namens als „Deus dator", wonach das zweite Glied *bogъ* „Gott" wäre (Jagić, ASlPh. 5, 3; vgl. dagegen Krek, Einl. in d. slav. Litg. 391, Anm. 1). Denn in allen alten und ursprünglichen idg. Imperativkompositen steht der zweite Teil in einem Objektsverhältnis zum ersten; der Typus serb. *pjevidrug* „Singbruder", *smrdi-vrana* „Stinkkrähe", poln. *burczymucha* („Brummfliege"), „Brummbart", die wie eine Zusammenrückung von Imperativ und Vokativ aussehen, ist unursprünglich und durchaus jünger. Dies lehrt auch eine Durchsicht der slavischen Personennamen (Miklosich, DWienAW. 10, 215ff.): soweit nicht deutlich mechanische Neuschaffung im Spiel ist (wie etwa in tschech. *Bdihost*), herrscht in den Imperativkompositen durchaus das Objektsverhältnis.

Wie Perun so scheint auch der Gott Dažbog allen Slaven bekannt gewesen zu sein. Wenigstens findet sich im Polnischen *Dadzbóg* in alter Zeit als Personenname (vgl. Kunik-Jagić, ASlPh. 5, 665; Brückner, Hist. język. polsk. 29) und in einem serbischen Märchen aus Lojanice (vgl. Jagić a. a. O. 11ff.) erscheint ein *Dabog* als „Fürst dieser Welt" dem *Gospod Bog*, dem Herrgott, gegenübergestellt. In dieser Volkssage klingen die kosmogonischen Anschauungen der Bogomilen nach; Dabog scheint der volkstümliche Name für den Satanael dieser Sekte zu sein. Diese Überlieferung ist nun freilich ganz vereinzelt[1]). Doch liegt bisher

[1]) Serb.-kr. *dâbo*, scherzhafte Benennung des Teufels, ist schwerlich eine hypokoristische Bildung zu *Dabog*, sondern viel eher eine euphemistische Wortentstellung von *đavo* „diabolus".

kein triftiger Grund vor, die Echtheit dieser Volkserzählung zu bezweifeln. Auch in des Caesarius von Heisterbach Dialogus miraculorum (XIII. Jh.) ist der alte deutsche Wodan zu einer Teufelsgestalt geworden (H. E. Meyer, Myth. d. Germanen 59), und der Rostocker Prediger Nicolaus Gryse spricht in seinem „Spegel des antichristischen pawestdoms“ 1593 vom *Wodendüvel* („Wodanteufel“). Dazu kann als Wort das südslavische *Dabog*, das kaum aus *daj-bog* zu erklären ist, einen noch älteren Typus vertreten als das russische *Dažьbogъ*. Denn es hindert nichts, ein slav. **da-bogъ* anzusetzen, dessen erstes Glied noch die Imperativform ohne die Partikel *-dhi* (bzw. deren slavische Umbildung) zeigt (**da* = gr. *δί-δω*, lit. *dů-k*). Das wäre dann eine Bildung wie gr. *Τλη-πόλεμος*, tschech. *Da-mír*, kroat. *Da-slav*, und *Dabogъ* verhielte sich zu *Dažьbogъ* wie slov. *Bra-slav*, tschech. *Z-bra-slav* zu serb. *Beri-slav*.

Daß *Dažьbogъ* ein Name des Sonnengottes war, ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit aus der Hypatiuschronik (2. Ausg. d. Archäogr. Komm. 1908, p. 278 f.) in einer aus der Weltchronik des Johannes Malalas übernommenen Erzählung von den alten Ägyptern: *i po semъ carstvova synъ ego imenemъ Solnce egože naričjutь Dažьbogъ* „und nach diesem herrschte sein Sohn mit Namen Sonne (übs. *Ἥλιος*), welchen man Dažbog nennt“. Diese Glossierung wiederholt sich an einer späteren Stelle (Näheres bei Jagić, ASlPh. 4, 412 ff.; 5, 1 ff.). War Chors der Sonnengott, so könnte Dažbog eines seiner Epitheta gewesen sein, vielleicht eine Benennung aus euphemistischen Gründen. So wurde denn der slavische Sonnengott als Spender des Gutes gepriesen und angerufen, geradeso wie der alte Sonnengott Indra, der *maghavan* „Freigebiger, Spender“, der *vasupati* „Herr der Güter“, bei den Indern. „So bringe, du Gepriesener, uns hochberühmtes Gut herbei, du guter Geber zum Besitz!“ (RV. VIII, 24; übs. von Graßmann); „denn dich, o Schleuderer, kennen wir, als wahren Geber alles Guts und als der Schätze Spender dich“ (RV. VIII, 46).

Im Gegensatz zu *Dažьbogъ* scheint *Stribogъ* allein bei den Ostslaven bekannt gewesen zu sein. Weder bei den Südslaven noch bei den Westslaven findet sich seine Spur. Erwähnt wird seiner nur in der Chronik und im Igorslied; außerdem findet er sich noch in Rußland in geographischen Namen, wie z. B. *Stribože ozero* „Stribogsee“ (vgl. Afanaśev, Poetičeskija vozzrěnija slavjan

na prirodu I, 320 Anm. 2 mit Lit.). Über seinen Charakter meldet die Chronik nichts. Doch das Igorslied nennt die Winde „Enkel des Stribog“: *se větri, Strižboži vnuci, vějutъ sъ morja strělami na chrabryja plъky Igorevy* (ed. Tichonravov p. 4) „da wehen die Winde, des Stribog Enkel, vom Meere her wie Pfeile gegen Igors tapfere Scharen“. Das einst mit Unrecht als Fälschung verdächtigte Igorslied ist, wie eingehende Forschung wahrscheinlich gemacht hat, ein Denkmal der Kiever Rus' und wohl von einem Zeitgenossen des Heerzuges Igors gegen die Polovzer (1185) verfaßt. Es ist also ungefähr zur gleichen Zeit entstanden, wie die Nestorchronik. Der Dichter dürfte ein Družinnik, ein fürstlicher Gefolgsmann, gewesen sein, doch kein Geistlicher. Zweifellos ein Christ, bedient er sich doch als poetischer Bilder auch heidnischer mythologischer Vorstellungen, die ihm bekannt waren gleichwie die Volkspoesie, an die sein Stil mannigfache und starke Anklänge zeigt. Bemerkenswert ist, daß er bei seiner mythologischen Genealogie immer die zweite Generation überspringt. Enkel, nicht Söhne: die Winde sind Stribogs Enkel, der Fürst Oleg Gorislavlič ist Dažbogs Enkel (p. 5), der Sänger Bojan des Veles (des Herdengottes) Enkel. Wenn in diesen Anspielungen auch nicht mehr zu suchen ist als dichterischer Aufputz, so wird man ihnen für die Frage nach dem Wesen des Stribog doch nicht allen Wert absprechen dürfen. Perun — der Gewittergott, Chors-Dažbog — der Sonnengott; werden nun die Winde „Enkel des Stribog“ genannt, so wird wahrscheinlich Stribog ein Windgott sein. Wahrscheinlich, aber nicht gewiß. Denn auch im Rigveda erscheinen die Maruts als Söhne des Rudra, obwohl dieser sicher kein Sturmgott war (mag man ihn nun mit Oldenberg als einen Gott der Berge und Wälder oder mit Hillebrandt als einen Gott der Schrecken des tropischen Klimas auffassen). Doch der Dichter des Igorsliedes wendet die heidnische Reminiszenz als Kunstmittel an, als „épithète rare“, nicht als Epitheton ornans; er würde die Winde nicht gerade Stribogs Enkel nennen, wenn diese Anspielung für seine Hörer nicht deutlich gewesen wäre; in der Tradition müssen daher wohl Stribog und die Winde eng verknüpft gewesen sein.

So wird denn Stribog auch allgemein als Windgott angesehen, und die Etymologie hat — bisher freilich ohne Erfolg — versucht, diese Anschauung zu erhärten. Recht gewaltsam verfuhr der

für das slavische Altertum begeisterte tschechische Romantiker Jungmann (1835). Er bezog aus *Stribogъ* einfach ein slav. *stri-* „Luft“ und nahm es als tschech. *stří* „Luft“ mit dem Zusatz „mährisch“ in sein Wörterbuch auf (IV 348). In Wirklichkeit hat es ein solches Wort weder im eigentlichen Tschechisch noch im Mährischen je gegeben; es ist eine Neuschöpfung des Verfassers, die kein Glück gehabt hat, während gar mancher andere Neologismus durch Jungmanns bewundernswertes Wörterbuch in Umlauf gekommen ist und noch heute gilt, wie z. B. das nach dem russ. *vozduch* geschaffene tschech. *vzduch* „Luft“. Miklosich hat sich denn auch dieser Deutung nicht angeschlossen, sondern in seinen beiden Lexika *Stribogъ* ohne Etymologie gelassen. Eine neue Erklärung versuchte erst Jagić (ASlPh. 5, 4). Er sieht in *stri-* älteres **stьri*, Imper. von einem erschlossenen **stьrǫ, stьrěti* „erstarren“, das zu der lit. Sippe *styrstù, stýrti* „erstarren“, *stýroti* „starr dastehen“ gehören soll; *Stribogъ* sei „der rauhe, kalte oder Kälte und Erstarrung erzeugende Gott“ („Starre-Gott“). Gegen diese Erklärung spricht vor allem das oben bei *Dažьbogъ* erörterte Bedenken, daß man in dem zweiten Kompositionsglied nicht *bogъ* „Gott“ sehen dürfe; zudem wird sie durch die Tatsache zwar nicht widerlegt, aber auch nicht gerade empfohlen, daß ein **stьrǫ* im Slavischen nicht nachzuweisen ist und keinen Anschluß hat (*starъ* „alt“, ursprünglich „starr, steif“, gehört mit ai. *sthirás* „fest, hart“, ahd. *star* „starr“, lit. *stóras* „dick“ zur W. *stā-, stə-*, während in lit. *stýrti*, gr. *στερεός* das *r* wurzelhaft ist). Endlich will Krek (a. a. O.) *Stribogъ* als „Schädiger, Vernichter des Wohlstandes“ deuten, ohne daß er den näheren Weg dazu zeigt. Er mag an *sъtьrǫ* oder *sъtryti* „conterere“ gedacht haben; doch beiden Zusammenstellungen wären die Lautverhältnisse hinderlich.

Sucht man für *stri-* eine Anknüpfung im Slavischen, so bietet sich zunächst das Wort *strojь* dar (zu dessen weiterer idg. Verwandtschaft vgl. Persson, Idg. Wf. 787), das im Aksl. die Bedeutung „*οἰκονομία*, dispensatio, administratio“ hat; *strojiti domъ* ist „*οἰκονομεῖν*“. Über seine weitere durchgehende Verbreitung in den slavischen Sprachen (russ. *stroj* heißt „Ordnung, Reihe“; alt auch „Aufseher, Verwalter“) und interessante Bedeutungswandlungen ins Engere und Weitere vgl. Miklosich, EW. 326. Wie *bojь* „Kampf“ zu *bьjǫ, biti* „schlagen“ gehört, *po-vojь* „fascia“

zu *vьjǫ, viti* „winden", so setzt *strojь* „Verwaltung" einstiges **strьjǫ, striti* „verwalten" voraus (dessen Grundanschauung einmal eine konkretere gewesen sein mag). So bedeutete *Stri-bogъ* „Walter des Gutes". Es ist ein Imperativkompositum vom *Τληπόλεμος*-Typ, der auch im Slavischen wohlbezeugt ist; vgl. außer den bei *Dabog* gebrachten Beispielen namentlich tschech. *Ubi-slav*, poln. *Ubi-sław*, poln. *Pobi-sław* (*ubiti, pobiti* und *slava*); **Izby-gněvъ* in poln. *Zbygniew*, später *Zbigniew*, tschech. *Zbyhněv* (*izbyti* „befreit werden" und *gněvъ* „Zorn").

Die Deutung als „Walter des Gutes" widerspricht nicht dem Wesen des Windgottes; denn allgemein schreibt alter Volksglaube dem Winde nicht nur zerstörende Gewalt zu. Vom Winde hängt das Gedeihen der Saat ab („ohne Wind verscheint das Korn") und damit Wohlstand; der Wind schafft glückliche Fahrt. Im Rigveda wird Vāta „der Welt Fruchtkeim" genannt (RV. X, 168; vgl. Oldenberg, Religion des Veda 222f.); die Maruts, die Sturmgötter, sind die „trefflich spendenden", und es heißt von ihnen, „sie haben allen Besitz und wohnen im Reichtum, sie sind voller Kraft und geben im Überfluß" (RV. I, 64; vgl. Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda 63f.). Zeus, der Herr über Wind und Wetter, führt das Beiwort *εὐάνεμος; ἀγαλλόμεναι Διὸς οὔρῳ* sagt Odysseus ε 176 von den Schiffen. Nicht anders bei den Germanen (vgl. Grimm, DMyth. I, 529 ff.; H. E. Meyer, Myth. d. Germ. 390 f.; Golther, Hdb. d. germ. Myth. 290 f.). Ihnen war der Windgott auch ein Acker- und Erntegott. Der nordische Odhin erregt den Wunschwind, *ōskabyrr*. In Schweden ließen die Schnitter für Odhins Roß nach der Ernte eine kleine Garbe zurück. Ähnlich opferte man noch im 18. Jahrhundert in Bayern dem „Waudlgaul" (Wodans Roß) ein Ährenbüschel; in Mecklenburg richtete man im 16. Jahrhundert dem Wodan einen Kornbusch auf und rief:

Wode, hale dinem rosse nu voder,
nu distel unde dorn,
tom andern jar beter korn!

Φιντίας.

Von

E. Kieckers (München).

Der auf den herakleïschen Tafeln bezeugte Eigenname *Φιντίας* ist zunächst aus der anderwärts bezeugten Namensform *Φιλτίας* entstanden. Über den Wandel von *λτ* zu *ντ* ist schon öfters gehandelt worden; Literatur findet man bei Brugmann-Thumb, Griech. Gramm.[4] p. 95, zuletzt habe ich IF 35, p. 288 f. eine Erklärung versucht. Der genannte Lautwandel soll uns hier nicht interessieren; es kommt vielmehr auf die Entstehung des Namens an.

Fick-Bechtel stellen in ihrem Buche Die griechischen Personennamen[2] (Göttingen 1894) p. 280f. eine Anzahl Namen zusammen, welche das Element *Φιλτο-* (dialektisch *Φιντο-*) aufweisen, nämlich *Φιλτογένης, Φιλτόδαμος, Φίλτη, Φίλτερος, Φίλτατος, Φιντᾶς, Φιλτέας, Φίντις, Φιλτίς, Φιλτίας, Φιλτιάδης, Φιλτίνας, Φίντυς, Φιντύλος, Φίλτων, Φιντώ.* Hinzufügen kann man noch *Φίντιος.* Belegstellen für die einzelnen Namen findet man a. a. O., ferner bei Bechtel, Die attischen Frauennamen (Göttingen 1902) p. 36 und bei Johansson, IF 8, p. 182. Das Element *Φιλτο-*, *Φιντο-* stellen Fick-Bechtel zu **φιλτός*, das seinerseits zum Aoriste *φῖλαι* (= *φιλῆσαι*) gehöre.

Nun ist aber ein Verbaladjektiv *φιλτός* selbständig im Positiv nirgends bezeugt, und auch in der Namenbildung scheint das übliche *φιλητός* verwendet worden zu sein, denn es begegnen z. B. *Εὐφίλητος, Θεοφίλητος, Φίλητος, Φιλητᾶς, Φιλητάδας, Φιλητώ*, s. Fick-Bechtel a. a. O. p. 280, Bechtel, Die attischen Frauennamen p. 35 und Bechtel, Die Personennamen im 4. Bande der Inscriptiones Graecae im Genethliakon (Berlin 1910) p. 73. Des-

halb möchte ich lieber annehmen, daß das Element *Φιλτο-*, *Φιντο-* in den aufgezählten Namen durch Haplologie aus **Φιλτατο-* **Φιντατο-* entstanden ist. Außer den Positiven werden ja auch Komparative und Superlative zur Namenbildung benutzt, *Φίλτερος* und *Φίλτατος* sind bereits oben genannt; und daß *φίλος* überhaupt zu denjenigen Adjektiven gehört, deren Komparative und Superlative Personennamen [1]) lieferten, beweisen noch *Φιλτέρα*, *Φιλωτέρα*, *Φίλιστος*, *Φιλίστη*, *Φιλιστώ*, *Φιλιστίς*, *Φιλτάτη*, woraus *Φίλτη* auf die genannte Art entstanden ist, *Φιλτάτιον*, s. Fick-Bechtel a. a. O. p. 279, Bechtel, Die attischen Frauennamen p. 43. Man kann also vergleichen *Φιλτέας* mit *Ἀριστέας*, *Φιλτίας* und *Φιντίας* mit *Ἀριστίας*, *Μεγιστίας*, *Πλειστίας*, *Φιντᾶς* mit *Μεγιστᾶς*, *Φίλτων* mit *Ἀρίστων*, *Καλλίστων*, *Πλείστων*, *Φιλτίνας* mit *Ἀριστίνας*, *Φίντις* mit *Ἄριστις*, *Φίλτη* mit *Φιλίστη*, *Καλλίστη*, *Ἡδίστη*, *Ἀρίστη*, *Μεγίστη*, *Φιντώ* mit *Ἀριστώ*, *Καλλιστώ*, *Κρατιστώ*, *Πλειστώ*, *Μεγιστώ*. Natürlich wird in *Φιλτογένης* nnd *Φιλτόδαμος* derselbe dissimilatorische Schwund vorliegen, sodaß wir in dem ersten Bestandteil dieser zusammengesetzten Namen wieder einen Superlativ erblicken dürfen wie in *Ἀριστογένης*, *Καλλιστογένης* und *Ἀριστόδημος*, *Μεγιστόδαμος*.

---

[1]) Vgl. noch *Λωΐων*, *Ἀμείνων* (*Ἀμεινίας*, *Ἀμεινώ*), *Καλλίων*, *Ἄριστος*, *Κράτιστος*, *Κάλλιστος*, *Πλεῖστος*, *Ἡδίστη* usw.

Hūniyam.

Ein Beitrag zur Volkskunde von Ceylon.

Von

Wilhelm Geiger (Erlangen).

Unter *hūniyam* oder *sūniyam* versteht man gegenwärtig in Ceylon die bestimmte Form des Schadenzaubers, die als „Bildzauber" zu bezeichnen ist. Für diese Form des Zaubers bietet die vergleichende Religions- und Sittenkunde zahlreiche Analogien[1]. Ihr Wesen besteht darin, daß der Zauberer ein Bild der Person, die er schädigen will, anfertigt, und an ihm symbolisch Handlungen wie Durchstechen, Verbrennen, Festnageln an einem Baum usw. vornimmt, die dem Original zugedacht sind und ihm den entsprechenden Schaden zufügen sollen. Man glaubt in Ceylon, daß der Hūniyam-Zauber in der Regel zum Tode des Opfers führe. Diese Form des Zaubers steht in Ceylon ohne Zweifel im Mittelpunkt des ganzen Zauberwesens; sie ist der Zauber schlechthin, der potenzierte Zauber. Ich glaube daher, daß wir, wenn wir nach einer Erklärung des Wortes suchen, wir eine allgemeinere Bedeutung zum Ausgangspunkt nehmen müssen. Es spricht dafür auch der Umstand, daß das Wort *h.* nicht bloß von dem Schadenzauber selbst gebraucht wird, sondern auch von dem Gegenzauber, durch den man seine Wirkung aufzuheben vermag. Man unterscheidet demgemäß zwischen *hūniyam kärīma*, der Ausübung des Zaubers und *h. käpīma*, seiner Abwehr.

So viel ich weiß, wurde bisher nur eine Etymologie des Wortes versucht. Sie findet sich im Monthly Literary Register, New Series (Colombo) III, p. 251. Darnach wäre es eine Zusammen-

[1] Frazer, The Golden Bough, Part I: The Magic Art, Vol. I, p. 55ff.

setzung aus *hun* oder *sun* „pulversierte Substanz" (skr. *cūrṇa*, p. *cuṇṇa*) und aus *yama*, dem Namen des Todesgottes. Die Deutung ist in sachlicher wie in formeller Bedeutung unbefriedigend. Man sieht nicht, wie das Kompositum zu einer vernünftigen Bedeutung gelangen kann. Auf die Länge des *ū* ist bei der Etymologie überhaupt keine Rücksicht genommen.

Ich möchte nun meinerseits das Wort in *hū-niyam* zerlegen und mit „Schnurverfahren" übersetzen. Über *hū* ist meine „Etymol. des Sgh." Nr. 1640 zu vergleichen: es ist = skr. *sūtra*, hat aber, entgegen p. *sutta* eine Zwischenstufe **sūta* zur Voraussetzung, wie auch *mū* „Urin" = skr. *mūtra* nicht auf ein *mutta*, sondern auf ein **mūta* und *rǟ* „Nacht" = *rātri* nicht auf ein *ratti*, sondern auf ein **rāti* zurückgeht[1]). Das Wort *niyam*, für das Clough die Bedeutungen „appointment, fixing, settlement; ordinance, religious observance" usw. angibt, ist = p. *niyāma* „Art und Weise". Vgl. z. B. *gihiniyāmena paridahitvā* „nach Laienart sich kleidend" im Dhp. Comm. ed. Norman I, 16[10] oder den philosophischen Terminus *cittaniyāma* „Order of Thought" bei Shwe Zan Aung, Compendium of Philosophy, PTS 1910, p. 25. Ich bemerke noch, daß *hū* ein Elu-Wort ist (vgl. z. B. *hū-lanuva* „string of thread", Sgh. Ummagga Jātaka, ed. S. de Silva p. 21[21]), das in der Verkehrssprache durch *nūl* ersetzt wurde. Wir haben es also bei *hūniyam* mit einem altertümlichen Worte zu tun.

Es fragt sich nun, ob von der Bedeutung „Schnurverfahren" sich zu der des Zaubers im allgemeinen und des Schadenzaubers im besonderen ein Übergang finden läßt. Die Frage darf, wie ich glaube, bejaht werden. Der Zauber wird in Ceylon als ein „Binden" der Dämonen aufgefaßt, und eine bestimmte Form des *hūniyam* heißt geradezu *bandana*. Bei einem Zauber, durch den die Teufel veranlaßt werden sollen, ein bewohntes Haus so lange unausgesetzt mit Steinen zu bewerfen, bis die Insassen es verlassen, heißt es in dem Spruche: „Euch Teufel und Teufelinnen alle binde ich. Ich binde euch durch die Macht des Gottes Lokanātha; ich binde euch durch die Macht des glorreichen Gottes Viṣṇu; ich binde euch durch die Macht der weltberühmten Gottheit Pattinī." Und in der gleichen Formel geht es dann weiter unter Nennung

[1]) Vgl. meine Litt. und Spr. der Singhalesen, § 15. 5 b.

anderer Gottheiten bis zu dem Schluß: „Ich binde euch durch die Macht aller dieser Götter ... Tut, wie ich tue! Stehet, wo ich euch stehen heiße! Gehet, wo ich euch gehen heiße! Fresset, brennet, zerstöret, wo ich euch fressen, brennen, zerstören heiße. So möge geschehen[1])!“ Ein anderer Zauberspruch, der an den Rīri-Yakṣayā, den „Blutteufel“[2]), gerichtet ist, schließt mit den Worten: „Darum, durch die Macht des Viṣṇu und kraft der Niederlage, die er dir beigebracht an jenem Tage, zwinge ich dich, dich binden zu lassen, du Teufel R.-Y., durch meinen Spruch. Ich binde dich! Sei gebunden, gebunden, gebunden! Ich gebiete dir, sofort die Krankheit zu heilen, die du über dieses Menschenwesen gebracht hast. Möge so geschehen[3])!“

Dieser Auffassung von dem Wesen des Zaubers entspricht es nun auch, wenn das Bindemittel, das Band, die Schnur oder der Faden, beim Zauber im Allgemeinen, wie auch in der Hūniyampraxis im besonderen außerordentlich häufig Verwendung findet. Es handelt sich dabei meist, oder vielleicht immer um *kanyā-nūl*, d. h. um einen Faden, der von einer Jungfrau gesponnen worden.

Zunächst wird Schnur oder Faden als Amulett gebraucht. Das ist uralter Brauch. Bereits im Jātaka-Buche (ed. Fausböll I. 396[18], 399[13]) wird neben *parittavālikā*[4]) als Mittel zur Abwehr dämonischer Einflüsse das *parittasutta(ka)* „Schutzschnur, Zauberschnur“ erwähnt. Der Bodhisatta bedient sich seiner zum Schutz gegen die im Walde hausende Yakkhinī. Nach dem Mahāvaṃsa 7. 8—9 schirmt der Gott Viṣṇu den Vijaya und seine Gefährten nach ihrer Ankunft in Lankā vor den daselbst wohnenden Yakkhas dadurch, daß er sie mit (geweihtem) Wasser besprengt und eine Schnur an ihrem Handgelenk befestigt (*suttañ-ca tesaṃ hatthesu laggetvā*). Die Schnur bewahrt denn auch (7. 14) in der Folge die Leute des Vijaya vor dem Schicksal, von der Yakkhinī Kuvaṇṇā aufgefressen zu werden. Selbstverständlich handelt es sich immer um Schnüre, die durch irgendwelche Riten und Zermonien zauberkräftig gemacht worden sind.

---

[1]) DdS. Gooneratne, JRAS Ceylon Branch, IV (Nr. 13), p. 66.

[2]) *rīri* = *rihiri* = skr., p. *rudhira*: Etym. des Sgh. Nr. 192.

[3]) JRAS C. Br., a. a. O. p. 64.

[4]) „Zaubersand“. Auch bei den heutigen Singhalesen gilt Sand von einem Platze, den noch kein menschlicher Fuß betreten hat. als wirksames Zaubermittel. Vgl. Parker, Village Folk-Tales of Ceylon II, p. 312, 313, 321, 326.

Und ähnlich in den modernen Riten. In dem bei Callaway, Yakkun Nattanawā and Kōlan Nattanawā p. 16ff. mitgeteilten polemischen Gedicht „The Practices of a Capua“ verheißt der Kapuvā, der Shamane, dem Gesuchsteller, der ihn in einem Krankheitsfalle um seine Unterstützung angeht, er werde den Kranken mittels einer Schnur heilen (v. 4). Seine erste Handlung besteht dann darin, daß er eine Schnur nimmt, unter Gemurmel und Drohungen sieben Knoten knüpft, die Schnur dann mit Safran gelb färbt und um den Kopf des Kranken bindet (v. 8). Wirkt das nicht, so kommt der Zaubertanz — der „Teufelstanz“, wie in der Regel der Ausdruck in den europäischen Berichten lautet — an die Reihe (v. 9, 14). Die Siebenzahl weist hier auf die sieben Planeten hin[1], und die gelbe Farbe gilt neben der roten und der weißen als besonders dämonfeindlich[2].

Das Tragen von Amuletten, die mittels einer Schnur um den Arm gebunden werden, ist bei den Singhalesen, namentlich bei den Frauen, ganz allgemein Brauch. Das Amulett selbst besteht aus einem kleinen in einem kupfernen Röhrchen untergebrachten Palmblattstreifen, auf den ein magischer Spruch geschrieben ist. Nicht selten trägt eine Person zehn bis zwanzig solcher Amulette bei sich, die gegen den bösen Blick (sgh. *äs-vaha* „Augengift“) sichern sollen[3].

In einer singhalesischen Volkserzählung[4] kommt eine Frau vor, die eine (neunfach oder siebenfach) geknotete Schnur, die durch magische Sprüche bezaubert ist, gegen die von ihr vorgegebene *kaḍavara*-Krankheit verwendet. In einer anderen[4] wird einem Kind, das an bösen Träumen leidet, eine Zauberschnur um den Arm gebunden. Das Knoten von Schnüren (*nūl-bädīma*) ist ferner in Ceylon üblich bei schwangeren Frauen, da ja Schwanger-

[1] Vielfach erscheint aber bei Zauberriten in Ceylon die Neunzahl, da neben Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn auch Ketu und Rāhu, welche Sonnen- und Mondfinsternis bewirken, als (unsichtbare) Planeten gelten. Vgl. das Gedicht Navagrahaśāntiya (Colombo 1893), in dem 110 Strophen den neun Planeten gewidmet sind.

[2] Auch in Nordindien wird daher Safran als apotropäisches Mittel verwendet: Crooke, Popular Religion and Folklore of Northern India II, p. 28 f.

[3] S. Callaway a. a. O. p. VI.

[4] Parker a. a. O. II, p. 204 f., 207.

schaft für die Einwirkung böser Geister prädisponiert. Ferner wird unmittelbar nach der Geburt eines Kindes eine solche Schnur, die mit Safran gelb gefärbt ist, um den rechten Arm der Mutter gebunden und ebenso um den der Geburtshelferin[1]. Am Tage der Namengebung wird dem Kinde ein Metallring, der aus einer Komposition mehrerer Metalle hergestellt ist und die schädigenden Einflüsse der Dämonen abzuwehren den Zweck hat, um den Leib gebunden. Das Amulett heißt *sima-nūl*[2]. Ich erinnere mich noch mit lebhaftem Vergnügen eines prächtigen kleinen Bengels mit großen schwarzen Augen, den ich in der Nähe von Colombo in einem Eingeborenengarten stehen sah: er hatte nichts, aber auch gar nichts von Bekleidung auf seiner schokoladebraunen Haut als solch eine um das etwas aufgetriebene Bäuchlein geschlungene Zauberschnur.

Die Verwendung der Schnur als Amulett würde kaum ausreichen, meine Deutung des Wortes *hūniyam* sachlich zu begründen. Von größerem Gewicht ist schon ihr Gebrauch bei Zauberriten. Sogar in die Pirit-Zeremonie der buddhistischen Mönche hat die magische Schnur Eingang gefunden. Es ist das die einzige gegen die Dämonen und ihre verderbliche Einwirkung gerichtete Zeremonie, die im offiziellen Kult der buddhistischen Kirche anerkannt ist. Sie besteht in der mehrere Tage hindurch dauernden Rezitation gewisser kanonischer Texte, die im Parittā-Buche zusammengestellt sind. Am Abend, ehe damit begonnen wird, findet eine vorbereitende Zeremonie statt, die Spence Hardy[3]) so beschreibt: „A relic of Budha, enclosed in a casket, is placed upon a platform erected for the purpose; and the presence of this relic is supposed to give the same efficacy to the proceedings as though the great sage were personally there. For the priests who are to officiate another platform is prepared; and at the end of the conclusion of the preparatory service a sacred thread called the pirit núla is fastened round the interior of the building, the end of which, after being fastened to the reading platform, is placed near the relic". Es stimmt dazu die Schilderung, die Le Mesurier von der Pirit-Zeremonie gibt, wie sie in Kandy

[1]) Nevill im Taprobanian II, April 1887, p. 47.
[2]) H. W. Alahackoon im M. L. R., Nr. 1, I, 129.
[3]) Eastern Monachism p. 241.

vollzogen zu werden pflegt[1]): Auf einem Tische steht ein Reliquienkästchen, auf einem anderen liegt das Parittā-Buch. Die Piritschnur verbindet zunächst Reliquie und Buch, ist dann durch einen Ring in der Decke geführt und läuft von hier rund um den ganzen Raum, wo ihn die sämtlichen Bhikkhus, die im Kreise sitzend an der Zeremonie teilnehmen, während ihrer ganzen Dauer in der Hand halten.

Man sieht deutlich, daß hier die Schnur neben der bindenden zugleich auch die verbindende Kraft hat. Sie leitet die Zauberkraft von der Reliquie zunächst zu den Sprüchen und von hier auf die ganze Versammlung, deren Teilnehmer dadurch alle zu wirkenden Zauberern werden. Die Pirit-Zeremonie ist ein Exorzismus. Sie wird angewendet in einem Krankheitsfall oder bei einer Seuche, die natürlich durch Teufel verursacht ist, auch zur Austreibung der Gevala-Yakṣayā, der Geister, welche die menschlichen Behausungen unsicher machen[2]).

Beides, die bindende wie auch die verbindende, den ganzen Zauber zu einer wirksamen Einheit zusammenschließende Kraft der geweihten Schnur, zeigt sich nun ebenso auch in den Zeremonien des Berufszauberers aus Laienkreisen. Bei einem Zauberritus, durch den die Ratten von den Reisfeldern ferngehalten werden sollen, wird ein *kanyā-nūl* siebenmal geknotet und bei jedem Knoten ein bestimmter Zauberspruch gesprochen[3]). Die geknotete Schnur bindet den Teufel, der die Ratten schickt.

Der Spruch an den Rīri-Yakṣayā, den ich oben erwähnt habe, hat den Zweck, eine Schnur (*kanyā-nūl*) zauberkräftig zu machen. Die Schnur wird dann einem Kranken, der an einer der vom Blutteufel verursachten Krankheiten leidet und von ihr geheilt werden soll, um Arm oder Hals gebunden. Auch hier handelt es sich um die bindende Wirkung der Schnur. Solch eine Heilschnur ist nicht ohne weiteres dasselbe wie eine als Amulett getragene Schnur[4]). Die letztere wirkt lediglich präservativ und ihre Bezauberung ist weit weniger schwierig und umständlich.

---

[1]) A short Account of the principal Religious Ceremonies observed by the Kandians in Ceylon, JRAS C. Br. VII, Nr. 23, p. 38.

[2]) JRAS C. Br. IV, Nr. 13, p. 37 Anm. und p. 68 Anm. Vgl. auch Seidenstücker, Khuddaka-Pāṭho, übers. p. 3, Anm. 1.

[3]) A. K. Coomaraswamy, JRAS C. Br. XVIII, Nr. 56, p. 423.

[4]) Sie heißt *ārakṣā-nūl*. Vgl. JRAS C. Br. IV, Nr. 13, p. 60.

Wichtiger noch ist folgendes: Krankheiten werden nicht nur durch die Yakṣayā, sondern auch durch die Planetengötter, die Graha, verursacht. Der Heilung solcher Leiden dienen die Bali-Zeremonien. Es wird bei ihnen der ganze für die Zeremonie bestimmte Platz mit einem dreifachen *kanyā-nūl* umspannt. Das eine Ende der Schnur ist oben an dem aufgestellten Bildnis des Planetengeistes befestigt, das andere Ende, an das ein Bündel der roten Blüten von Ixora coccinea, im Sgh. *rat-mal* „rote Blume" geheißen, befestigt ist, hält der Kranke in der Hand[1]). Der Grundgedanke ist hier ein ganz ähnlicher, wie bei der Pirit-Zeremonie. Auch bei der Netra-maṅgalyaya genannten Zeremonie wird um den ganzen Raum ein *kanyā-nūl* gezogen[2]).

Schließlich einiges über die Hūniyam-Zauberriten im engeren Sinn, über die DdS. Gooneratne[3]) wertvolle Mitteilungen gemacht hat. Es gibt zahlreiche Zeremonien dieser Gattung. Sie unterscheiden sich je nach dem Zwecke durch Einzelheiten, haben aber, außer der Verwendung eines Bildes oder Phantoms, manches gemeinsam. Hierzu gehört der Gebrauch der rat-mal-Blüten, der von Räucherwerk, die Errichtung von zwei altarartigen Gestellen. Das eine heißt *Mal-bulat-taṭuva* „Blumen- und -Betel-Altar". Hier werden, wie es scheint, die bei jedem Zauber nötigen geheimnisvollen Gegenstände niedergelegt. Der andere wird *Pidēnna-taṭuva* „Darbringungs-Altar" genannt. Auf ihm liegen die aus Reis, Fleisch, Eiern usw. bestehenden Spenden, die für die Dämonen bestimmt sind, welche erscheinen, um den Zauber zu stören und den Zaubernden zu schädigen. Der Platz, auf dem ein Hūniyam-Zauber vollzogen wird, ist in der Regel ein Grab.

Bei einem Hūniyam, durch den das Opfer dem Wahnsinn verfallen soll, wird das Bild auf eine Areka-Blüte gelegt und beides dann siebenfach mit der siebenmal geknoteten Schnur umwickelt. Das Bild ist hierauf an einer bestimmten Stelle des Hauses niederzulegen[4]). Eine andere Hūniyam-Zeremonie gilt einem Ehepaar, dem sie Streitsucht, Irrsinn und Tod bringen soll. Hierbei werden die beiden Bilder auf Stücke Tierhaut gezeichnet und die Stücke

---

[1]) W. A. de Silva, JRAS C. Br. XXII, Nr. 64, p. 143.
[2]) H. W. Codrington, ebenda XXI, Nr. 61, p. 249.
[3]) Demonology and Witchcraft in Ceylon, ebenda IV, Nr. 13, p. 68ff.
[4]) A. a. O. p. 63.

dann mittels eines siebenmal herumgeschlungenen *kanyā-nūl*, über dem 49 mal ein bestimmter Zauberspruch gesprochen worden, zusammengebunden. Die Hūniyam-Figur, deren Abbildung Nell veröffentlicht hat[1]), ist ebenfalls mehrfach mit einer Schnur umwickelt.

Ebenso kommt die verbindende Kraft des *kanyā-nūl* beim Hūniyam zur Geltung. Bei einer Angam-Zeremonie — es ist das eine Abart des Hūniyam — wird ausdrücklich vorgeschrieben, den Raum so mit einem *kanyā-nūl* zu umgeben, daß dadurch die beiden *taṭuva* und die Person des Zaubernden eingeschlossen sind[2]). Bei einer anderen Zeremonie, die uns ausführlich beschrieben wird[3]), ist der *Piḍēnna-taṭuva* siebenfach mit einer weißen Schnur, die *kanyā-nūl* sein muß, zu umwinden.

Es ließen sich die Beispiele leicht weiter vermehren. Gooneratne (p. 60) sagt ausdrücklich, daß vier Dinge bei keiner Zauberhandlung fehlen: die magische Schnur, die beiden Altäre, Blumen, sowie ein Feuertopf mit Räucherwerk. Das Mitgeteilte dürfte aber für den Nachweis genügen, daß es bei der bedeutsamen Rolle, welche die magische Schnur bei allen Zauberriten und beim Hūniyam im besonderen spielt, gerechtfertigt erscheint, wenn dieser als „Schnurverfahren“ bezeichnet wird.

---

1) A hūniyam Image, JRAS C. Br. VII, part 2, Nr. 24, zu p. 118.
2) JRAS C. Br. IV, Nr. 13, p. 83.
3) Monthly Literary Register, New Ser. III, p. 251 f.

Indogermanische Interjektionen.

Von

Wilhelm Schulze (Berlin).

1. Aus Schuchardts bekanntem Buche 'Slavo-Deutsches und Slavo-Italienisches' 71 habe ich vor Jahren gelernt, daß bei den Deutschen des ungarischen Berglandes der Hund in der Kindersprache *tschutsche* heißt. Im Slovakischen wie im Čechischen entspricht dem das gleichbedeutende *čučo* (mit dem zugehörigen Diminutivum *čučko*, Jungmann 1, 321), im Serbischen *čúčak*, *čka* (Vuk 844), im Russischen (nach Dal 4[4], 1264) das grammatisch ganz ungeformte und undeklinierbare *čučú* (diminuiert *čúčka*). Die baltischen Sprachen liefern weitere Parallelen und zugleich die sichere Erklärung. Ich setze am besten den ganzen dafür in Betracht kommenden Artikel aus Stenders Lettischem Lexikon (1789) 1, 329 her: '*tschuh*, *tschuh*, so ruft man einen jungen Hund oder Welpe. *tschutschka*, ein kleiner Hund. *tschutschinsch* ist ein Kinderwort und heißt soviel als ein junger Hund'. Aus dem Litauischen vergleiche man *čiučius* 'sobaka; pies' Juškevič 1, 274 und *cziucziú* 'ein Wort, mit dem man Hunde ruft' Kurschat 73 (Nesselmann 166 schreibt *czú*, *czú*, Miežinis 41 *cu cu* und *cziu cziu*). Genau ebenso ist im Spanischen — woran mich zu gelegener Zeit H. Morf erinnert hat — *chucho*, *chucha* zugleich Benennung des Hundes und Zuruf para llamarlo, espantarlo ó ahuyentarlo, contenerlo cuando ladra (R. J. Dominguez 1[4], 530)[1].

Auch fürs Deutsche belegt J. Grimm, DG. 3, 304 n. Abdr. ähnliche Formen des Zurufes aus alter und neuer Zeit: Reinh. 788

[1]) Vgl. aus Vuk serb. *čuki* 'Ruf zum Hunde, daß er fortgehe': *čuko* 'Hund'. Treichel, Altpreußische Monatsschrift 29, 191: 'Ruf- und Lockname des Hundes ist auch *schuck! schuck! schuckchen!*' Tr. denkt an Zusammenhang mit poln. *suka* 'Hündin'.

zuo den hunden er do sprach
'zuzu' und gund sie schupfen:
do gerieten si in rupfen.

Landh. 57 'da kamen sie (die Hunde) alle auf einmal gelaufen; ich sagte: *zschu! zschu!* und trieb sie alle miteinander in den Garten'[1]). Hinzufügen kann ich aus dem S. 193 Anm. zitierten Aufsatze Treichels, Provinzielle Sprache zu und von Tieren und ihre Namen 192: *'schu! schuch!* ist der Scheuchruf des Hundes. *tschūh!* ist Anfeuerungsruf beim lautjagenden Jagdhunde. Ebenso *tschūh būn!'* Viel bedeutsamer aber ist es, daß wir die Spur dieser Rufformen bis nach Indien verfolgen können[2]). Platt, Dictionary of Urdū, Hindī and English 465: *chū*; *chu* used to excite a dog on to his prey. Molesworth, Marâṭhī and English [2] 301: *chū* the sound used in setting on a dog; *chuchu* the sound uttered in driving off a dog, opp. to *yuyu*; *yū* calling a dog (677).| Dieser Gebrauch läßt sich glücklicherweise schon aus dem Prakrit des Jaina-Kanons belegen: im Āyāraṃgasuttaṃ (ed. Jacobi 1, 8, 3_4) wird erzählt, wie von den Leuten im Lande Lāḍha die Hunde auf den Heiligen gehetzt wurden unter dem Rufe *chucchū*, den ich nach all den hier vereinigten Nachweisen kein Bedenken trage, schon für die idg. Urzeit in Anspruch zu nehmen[3]). Der denkwürdige Zufall, der dies wichtige Prakritzeugnis aufbewahrt hat, mahnt uns zugleich, daß hier seit dem Erscheinen der Deutschen Grammatik, die an Anregungen und Forderungen für die sprachgeschichtliche Beobachtung bis heute unerschöpflich ist, ein von der indogermanischen Wortforschung arg vernachlässigtes Gebiet des kundigen Bearbeiters vergebens harrt, obwohl es genügend ausgedehnter Umschau lohnenden Ertrag verheißt.

2. Sl. *sъsati* 'saugen' (r. *sosátь*, p. *ssać*) verhält sich zu arm.

[1]) Vgl. das von Roethe dem 4. Bande der DG. beigegebene Quellenverzeichnis XL: 'Das Landhaus, ein Lustspiel in einem Aufzuge nach dem Englischen', Leipzig 1770 (von Karl Christian Heinrich Rost, geb. zu Dresden 1742, gest. in Leipzig 1798, s. Goedeke, Grundriß 4 [2], 255).

[2]) In neuind. Wörtern setze ich *c*, wie in der üblichen Transcription des Alt- und Mittelindischen, für den Laut *č*; *ch* für die zugehörige Aspirata *čh*.

[3]) Fr. Schulthess, 'Zurufe an Tiere im Arabischen' (Berl. Ak. Abh. 1912) hat nichts lautlich Entsprechendes.

ccem 'sauge ein, auf' (aus **cucem*)[1], it. *ciocciare*, prov. port. *chuchar*[2], č. *cucati* (*cuclati; cucmati*), nsl. *cúcati* (*cúzati*)[3], nhd. mundartl. *zuzeln*[4]) (wohl zu unterscheiden von den anders vokalisierten Formen mit *i* und *e* bei Berneker, Slav. Et. Wb. 128f.) genau wie die Variationen des gleichbedeutenden lit. Verbums *siulpiu* und *čiulpiu*, die in Szyrwids Wörterbuch s. *sarkam* neben einander stehen[5]) und gewiß mit unserem *zulpen* (*Zulp* 'Lutschbeutel') identisch sind[6]). Russ. *sosók* und it. *cioccia* bedeuten beide Brustwarze. Dazu stimmen überraschend die Entsprechungen des engl. *nipple* oder *breasts*, die aus den neuind. Volkssprachen angeführt werden: beng. *cucī* hind. panj. *cūcī* zigeun. *cuci*[7]). Die indischen Lexikographen führen *cūcuka* mit der Bedeutung 'Brustwarze' als Sanskrit- und Paliwort auf; ich vermag nicht festzustellen, auf welchem Wege das neuind. *cuci* auch in Wilsons Sanskritwörterbuch gelangt ist: aus der Literatur scheint, nach den modernen Hilfsmitteln zu urteilen, weder das eine noch das andere belegt zu sein.

Zur Erläuterung all dieser Formen diene eine Notiz aus dem Voc. degli Accademici della Crusca 3[5], 51: *cioccia* Voce con la quale bambini chiamano la mammella della madre. Ich denke, auch hind. *chocho* 'nurse', 'bosom' darf man, trotz des Hinzutritts der Aspiration, in diesen Zusammenhang einbeziehen. Vgl. Fallon,

[1]) Hübschmann, Arm. Gr. 498.

[2]) Meyer-Lübke, Rom. Et. Wb. nr. 2452.

[3]) Vgl. nsl. *cûzati* 'schaukeln' mit gleichbedeutendem serb. *cȕcati*, worüber unten noch ein Wort zu sagen sein wird.

[4]) Schmeller 2[2], 1168. Sterzinger, Böhm.-deutsches Taschenwb. 58: *dundati* 'saugen, zutschen' (dafür 'zulpen' 22 s. *cumlati*). *zutzel* 'Sauglappen' Lexer, Mhd. Wb. 3, 1203 (schwerlich richtig von Falk-Torp, Norw.-dän. Wb. s. *Taate, Tud, Toddel* beurteilt). Mit leichterem Anlaut tirol. *das Suzele, suzelen* K. Schönherr, Schuldbuch (Leipzig, Staackmann 1913) 63 (in der Erzählung 'Fuhrmanns-Engele').

[5]) Vgl. Kurschat s. *cziùlpiu* und *siulpiù*, Lalis s. *čiulpti* und *sulpti*, Mieżinis s. *cziulpti*.

[6]) Trotz Falk-Torp s. *Tylde*, wo die lit. Formen ebensowenig berücksichtigt werden wie im neuen Weigand oder bei Kluge.

[7]) Vgl. dazu noch Biddulph, Tribes of the Hindoo Koosh Append. 50 (Shina) *chùchi* und Leitner, Languages and Races of Dardistan Part I, 1 (Shina, Astori) *tshutsho*, (Kalasha) *tshútshu*; Append. 10 (Shina, Ghilghiti) *tshútshe* (neben *mâme*, d. i. lat. *mamma*).

New Hindustani-English Dictionary 522 *cuckārnā* 'to cheep (a child or animal), to kiss anything or chuck as a mark of respect' mit 558 *chuckārnā* 'to cheep a dog' (was wieder erläutert wird durch Platt a. a. O. 427 *cuckār* 'a sucking sound with the lips by which animals are called or coaxed'). Erst mit Hilfe dieser ind. Parallelen verstehe ich den Gebrauch des lit. Verbums *čiùlpti* oder *sùlpti* (= r. *čmókatь*, p. *smokać* 'schmatzen'), wie ihn Juškevič 1, 276 beschreibt: das *čiùlpti su lúpomis* (d. h. 'mit den Lippen') ist ein Mittel, Tiere zu locken oder zu rufen. Zugleich liefert der Artikel in den r. p. Aequivalenten des lit. *čiùlpti* (*sùlpti*) ein neues Beispiel der Anlautsvariation.

Es handelt sich eben überall um schallnachahmende, den Interjektionen verwandte oder unmittelbar aus ihnen hervorgewachsene Gebilde, deren lautliche Behandlung außerhalb der eigentlich gesetzmäßigen Entwicklung steht. Für das Verhältnis von *sъsati* und *cucati*, *ciocciare* kann ich noch eine fast genaue Parallele aufzeigen: lit. *żiużiū* und *cziuczių́*, Interjektionen zum Einsingen der Kinder in den Schlaf, wie Kurschat sagt (Leskien-Brugman, Lit. Volkslieder und Märchen 333), lett. *ſchuſchinât* 'Susu machen' (beim Einschläfern der Kinder), *tschutschinât* 'einschläfern', *tschutschêt* 'schlummern' (~ lit. *czuczûti* Juškev.) Bielenstein, Lett. Gr. 194. 202 (zu erläutern aus Stenders Lett. Lex. 253. 330: *ſchuſchu* 'ist das Susaninne bei der Wiege', *tschutschu behrnin* 'so wiegt man die Kinder ein' und Vuk, Serb. Wb. 844: *cȕcu* 'Wort, Kinder einzuschläfern').

Das von dem eben erwähnten serb. *cȕcu* abgeleitete Zeitwort *cȕcati* bedeutet 'auf dem Knie wiegen'; ihm entspricht im Slov. *cûzati*, mit dem gleichen Wechsel, den wir schon oben in slov. *cúcati*, *cúzati* 'saugen' beobachten konnten. Das schlägt die Brücke hinüber zu skr. *cūṣati* 'saugt', dessen Verwandtschaft mit sl. *sъsati* und čech. *cucati* schon Jungmann in seinem Böhmischen Wörterbuch 1, 249 mit Recht behauptet hat.

Das aus Stenders Lexikon ausgehobene 'Susaninne' zerlegt sich in *susa-ninne*. Der zweite Bestandteil erscheint mancherorten in Liedern, mit denen die Mütter ihre Kleinen in den Schlaf singen. Er ist auch den indischen Ammen nicht fremd, wie ich einer Mitteilung Griersons, ZDMG 50, 23 entnehme: Anglo-Indian mothers soothe their children to sleep with a crooning song be-

ginning '*ninny babba ninny*', which is only their mispronunciation of the ayah's lullaby '*ninnī bābā ninnī*', 'sleep grandad, sleep'[1]). Die Italiener nennen das Wiegenlied *ninna nanna*, wozu die gr.-lat. Glossare in *νινίον· popus* 2, 153_{46} und *νανίον, βρέφος· pupus* 165_{20} eine Art Pendant darbieten[2]). Auf spanisch heißt *niño* das Kind, *niña* der Augapfel, die Pupille. Ist es wirklich blos ein täuschender Zufall, wenn im Šīnā (nach Leitner Append. 9) *nanni* wieder den Augapfel bezeichnet?

---

[1]) Mit dem neuind. Appellativum *nin* (aus aind. *nidrā*) 'Schlaf' besteht nur eine rein zufällige Lautähnlichkeit.

[2]) *Νίννιον Νάννιον* Kretschmer, Einleit. in die Geschichte der gr. Sprache 342fg., *Ἴννα Ἄννα* 344 verglichen mit IG. IX 2 nr. 1363 und KZ 43, 276.

Ethnographische Sagen der Chinesen.

Von

Berthold Laufer (Chicago).

Ursprünglich waren die Chinesen ein Bauernvolk des Binnenlandes, das mit dem Meere in keinerlei Verbindung stand. Erst in allmählicher Ausdehnung ihrer Macht nach Osten und Südost gewannen sie Fühlung mit den Küstengebieten, und gegen Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts unter den Ts'in regte sich der Drang, unbekannte Lande im östlichen Ozean zu entdecken. Unter den Han nahm diese seewärts gerichtete Expansion eine ungeahnte Entwicklung, während sich gleichzeitig Zentralasien und Indien den Chinesen zu erschließen begannen und ihr reger Handelsgeist sie mit den Ländern des hellenistischen Orients in Verbindung brachte. China nahm damals seinen Platz in der Welt ein und wuchs sich zu einem Weltreich in dem Sinne aus, daß alles zu jener Zeit bekannte Gute bereitwillig Aufnahme fand und fremde Kulturelemente die einheimischen Gedanken befruchteten und vertieften. Zu diesen charakteristischen Entlehnungen aus dem Westen gehören nicht in letzter Reihe die sagenhaften Motive der Wundervölker und der sich an diese anschließenden Wundermären. Die in der chinesischen Literatur über diesen Gegenstand handelnden Quellen haben schon vielfach den Scharfsinn der Sinologen in Anspruch genommen, ohne daß ein allgemein befriedigendes oder annehmbares Ergebnis erzielt worden wäre. Vor allem hat G. Schlegel (Problèmes géographiques, Les peuples étrangers chez les historiens chinois, Leiden 1892; zuerst in den Bänden III—VI des T'oung Pao) mit einem Aufwand großer Gelehrsamkeit, aber mit mangelnder Kritik sowohl in der Behandlung der Quellen als in ihrer Interpretation, eine Reihe

jener Wundervölker von geographischen und ethnographischen Gesichtspunkten behandelt und systematisch klassifiziert. Von dem Glauben erfüllt, daß die einschlägigen chinesischen Nachrichten aus der Anschauung und Beobachtung wirklicher Zustände hervorgegangen seien, versuchte er dieses angebliche Wirklichkeitsbild zu rekonstruieren und ein festes geographisches Schema zu zeichnen, in dem fast alle gegenwärtig lebenden Völker des nordöstlichen Asiens, wie die Ainu, Kamtschadalen, Korjaken und Tschuktschen, den alten Chinesen bekannt gewesen seien. Über den allgemeinen Mißerfolg dieses Versuches hat wohl niemals Meinungsverschiedenheit geherrscht. Einmal können die meisten Texte, auf denen sich Schlegels Anschauungen gründen, keine geschichtliche Glaubwürdigkeit beanspruchen, sondern gehören der taoistischen, zu einem geringeren Teile der buddhistischen Wunderliteratur an. Sodann ist es uns längst bekannt, daß die ethnographischen und kulturhistorischen Verhältnisse im nordöstlichen Stillen Ozean in alter Zeit weit von denen der Gegenwart verschieden waren, so daß wir die heutigen Zustände nicht in alte Berichte hineinlesen können. Was aber das Wichtigste ist, die Interpretation dieser Dinge ist ganz anderswo zu suchen als in der vergeblichen Bemühung, sie mit geographischen und ethnographischen Namen gleichzusetzen. Wer die chinesischen Berichte mit einiger Aufmerksamkeit und Kritik liest und wer mit dem Bilde der Wundervölker vertraut ist, wie es unter indischem Einfluß die griechischen Berichterstatter über Indien, Skylax, Hekataios, Ktesias und Megasthenes den Hellenen vermittelt haben, wird bald zu der Überzeugung gelangen, daß hier auffällige Übereinstimmungen vorwalten, die sich in einer Anzahl von Fällen auch als historische Zusammenhänge nachweisen lassen. Wie die Kunde der indo-hellenischen Wundervölker durch Vermittlung des Alexanderromans sowie des Plinius und seiner Nachfolger das gesamte Abendland durch das Mittelalter bis in den Beginn der Neuzeit mächtig angezogen und die Sagen der seefahrenden Araber beeinflußt hat, so hat sie auch auf die Phantasie der Chinesen eingewirkt. Die folgenden Ausführungen wollen nur als ein Programm gelten; sie sind der Auszug aus einer größeren, noch unveröffentlichten Abhandlung, in welcher das Thema auf breiter Grundlage dargestellt ist.

Um die Abhängigkeit ethnographischer Sagen der Chinesen von westlichen Vorstellungen zu erweisen, wird es am besten sein, von fest umschriebenen Tatsachen auszugehen. Als gewichtigstes Beweisstück bietet sich die Sage von den Pygmäen und ihrer Kämpfe mit den Kranichen dar (Ilias III 3; Hekataios, fr. 266; Herodot II 32; Ktesias § 11, p. 81b; Aristoteles, Hist. animalium VIII 12 = Aubert und Wimmer, Aristoteles Tierkunde, II, p. 151; Megasthenes bei Strabo XV 1 § 57; Plinius VII 2 § 26, X 30 § 58; vgl. W. Reese, Die griechischen Nachrichten über Indien p. 101 f.; O. Keller, Antike Tierwelt II, p. 188). Tu Yu (735—812) erzählt in seinem zwischen den Jahren 766 und 801 verfaßten T'ung tien (T'ai p'ing yü lan, Kap. 796, p. 8) die folgende Version dieser Legende: „Die Zwerge leben im Süden von Ta Ts'in [der hellenistische Orient]; ihr Wuchs beträgt nur drei Fuß. Während sie der Bestellung ihrer Felder nachgehen, fürchten sie von den Kranichen verschlungen zu werden. Jedesmal, wenn Ta Ts'in ihnen in ihrer Bedrängnis Beistand leistet, vergelten die Zwerge diesen Dienst durch eine Sendung wertvoller Waren [1]).“ Tu Yu hatte einen Verwandten namens Tu Huan, der im Jahre 751 von den Arabern in der Schlacht bei Talas gefangengenommen wurde, dann Zentralasien und arabisches Gebiet bis zum Mittelmeer durchwanderte und endlich im Jahre 762 auf dem indischen Seewege nach Kanton in China zurückkehrte. Dort schrieb er ein Werk über seine Abenteuer, das leider verloren gegangen ist, von dem aber Fragmente im T'ung tien seines Verwandten Tu Yu aufbewahrt sind. Da wir in diesem Buche arabische Überlieferungen finden, die mit guten Gründen auf

[1]) Hirth (China and the Roman Orient p. 87; 202) zitiert diese Sage nach dem Wen hien t'ung k'ao des Ma Tuan-lin vom Jahre 1319, der jedoch in diesem Falle das ältere T'ung tien wörtlich ausgeschrieben hat. F. W. K. Müller (Z. f. Ethnologie 38, 1906, p. 750) bezieht sich ausschließlich auf die japanische Ausgabe von 1713 der chinesischen Enzyklopädie *San ts'ai t'u hui* vom Jahre 1607, ohne selbst Ma Tuan-lin's zu erwähnen. Dieser Passus samt der schwachen Illustration war übrigens lange vorher von F. de Mély (Le «de Monstris» chinois, Revue archéol. 1897, p. 353) veröffentlicht worden. Es bedeutet natürlich wenig, hellenische oder andere westliche Stoffe in der chinesischen Literatur nachzuweisen; die Hauptsache bleibt, dieselben auf ihre ältesten Quellen zurückzuführen und zu zeigen, wann und auf welchen Wegen sie nach China eingedrungen sind.

Rechnung der unfreiwilligen Reise des Tu Huan gesetzt werden (Chavannes, T'oung Pao 1904, p. 486), so dürfen wir wohl auch die Sage von den Pygmäen und Kranichen auf dieselbe Quelle zurückführen und annehmen, daß Tu Huan sie von den Arabern gehört hat. Daß die griechische Sage den letzteren geläufig war, ersehen wir aus Qazwīnīs Kosmographie (J. Ansbacher, Die Abschnitte über die Geister und wunderbaren Geschöpfe aus Qazwīnīs Kosmographie p. 31)[1]. Nun ist es aber wahrscheinlich, daß schon vor Tu Yu dieselbe Sage aus anderer Quelle nach China gewandert ist; denn schon in den im Jahre 629 verfaßten Annalen der Liang hören wir von Zwergen des Landes Ta Ts'in (Hirth, China and the Roman Orient p. 48), und im Schên i king lesen wir folgendes: „Im Gebiete des Westlichen Meeres (*Si hai*, das Mittelmeer) liegt das Land der Kraniche (*hao kuo*), wo Männer und Frauen nur sieben Zoll hoch sind und nach dem natürlichen Sittengesetz leben. Sie halten gern Beratungen ab und knien nieder zum Zeichen des Grußes[2]. Sie scheinen zu fliegen, wenn

---

[1]) Qazwīnī erzählt noch eine andere Version der Sage, die nach ihm in Damīrī's Lexikon der Tiere zitiert wird (A. S. G. Jayakar, Ad-Damīrī's Hayāt al-Hayawān, Vol. II, pt. 1, p. 450). Danach wurde ein Mann von den Leuten von Rūmīyah (Rūm) bei einer Reise im Meere von Zanj durch Sturm auf eine Insel verschlagen und kam zu einer Stadt, deren Einwohner etwa eine Elle hoch und die meisten einäugig waren. Er wurde gefaßt und vor den König gebracht, der ihn in einen Käfig einsperren ließ. Eines Tages sah er sie Vorbereitungen zu einem Kampfe treffen und erkundigte sich nach der Ursache. „Wir haben einen Feind, der gewöhnlich zu dieser Zeit zu uns kommt," wurde ihm zur Antwort gegeben. Bald darauf wurden sie von einer Schar Störche angegriffen. Die Einäugigen unter ihnen hatten ihr Auge dadurch verloren, daß diese Vögel es ausgestochen hatten. Der Mann von Rūm machte einen heftigen Angriff auf sie mit einem Stock, worauf sie fortflogen und verschwanden, und wurde darob von den Zwergen hoch geehrt. M. Gaster (Folk-Lore 26, 1915, p. 202) hat jüngst eine ganz übereinstimmende Geschichte aus dem *Eschkol Kakofer* mitgeteilt, einem polemischen Werke, das ein in Konstantinopel lebender keraitischer Schriftsteller, namens Judah Hadasi, im Jahre 1148 verfaßte; auch hier landet ein gewaltiger Mann von Konstantinopel im Lande der Pygmäen und hilft ihnen, ihre geflügelten Feinde zu vertreiben. Gaster hält wohl mit Recht diese Erzählung für den Vorläufer oder gar die Quelle von Swifts Gulliver and the Lilliputians.

[2]) Nach Ktesias folgten die indischen Pygmäen indischen Gesetzen und waren Biedermänner.

sie gehen, und legen an einem Tage tausend Meilen (*li*) zurück. Sie sind alle gebildet und scheuen davor zurück, einander zu kränken. Die einzigen Geschöpfe, die sie fürchten, sind die Kraniche, die vom Meere her kommen. Diese Kraniche, die mit einem einzigen Fluge tausend Meilen machen, können sie verschlingen; doch die Leute, die drei Jahre alt sind, erliegen nicht ihrem Angriff.“ Das Schên i king gehört zu den schwer datierbaren Werken. Die Verknüpfung mit dem Namen des Tung-fang So (zweites Jahrhundert v. Chr.) ist nichts anderes als eine taoistische Legende; die Annahme, daß das Werk im vierten oder fünften Jahrhundert n. Chr. entstanden sei, ist wahrscheinlich, und das Alter unseres Textes wird durch seine Aufnahme in die im Jahre 983 vollendete Enzyklopädie T'ai p'ing yü lan (Kap. 797, p. 9) gewährleistet. Im dritten Jahrhundert berichtet Yü Huan in seinem Wei lio von einem Zwergenreich im Nordwesten von Sogdiana (*K'ang-kü*), wo Männer und Frauen drei Fuß hoch sind (Chavannes, T'oung Pao 1905, p. 561). Im T'ung tien des Tu Yu, der diesen Text kopiert hat (T'ai p'ing yü lan, Kap. 796, p. 7 b), ist der Zusatz enthalten, daß dieses Land kostbare Edelsteine sowie die in der Nacht leuchtenden und die mondhellen Perlen hervorbringe; bei dieser Vorstellung handelt es sich um eine den Chinesen aus dem hellenistischen Orient vermittelte Tradition, die Verfasser in seiner Abhandlung ‘The Diamond, a Study in Chinese and Hellenistic Folk-lore’ eingehend dargestellt hat. Yü Huan hat überdies den Chinesen das Bild der antiken Kentauren oder vielmehr Hippopoden zugeführt: „Greise unter den Wu-sun erzählen, daß sich das Land der Leute mit Pferdeschenkeln bei den nördlichen Ting-ling befinde; ihre Sprache gleiche dem Ruf wilder Gänse und Enten; oberhalb der Knie hätten sie einen menschlichen Körper und Kopf; unterhalb der Knie hätten sie Haarwuchs, Pferdeschenkel und Pferdehufe; sie stiegen nicht zu Pferde, sondern liefen schneller als ein Pferd; sie seien tapfere und kühne Leute im Kampf[1].“ Wenn sich nun diese nur aus dem Helle-

[1] In Anbetracht der Tatsache, daß die Pygmäen, Amazonen, Hundsköpfe und andere Wundervölker von der chinesischen Sage in den östlichen Ozean versetzt werden, ist es interessant, daß in der Enzyklopädie San ts'ai t'u hui (1607), die einen Katalog der Wundervölker enthält, auch die Tingling bewohnenden Pferdefüßler im Meere angesiedelt werden. Man sieht an

nismus zu erklärende Vorstellung im Schan hai king befindet, worauf Chavannes hinweist, so ist es ohne weiteres klar (und dies wird durch viele andere Texte bestätigt), daß diese merkwürdige Kosmographie nicht das fabelhafte Altertum beanspruchen kann, das ihr chinesische Gelehrte und in ihrem Bann befangene europäische Sinologen zuschreiben; in der uns vorliegenden Textgestalt ist das Buch zur Han-Zeit redigiert worden und hat, was die Wundervölker betrifft, starke Einflüsse vom Hellenismus erfahren. Wenn die Chinesen und Sinologen an dem Versuch gescheitert sind, seinen Inhalt und sein Wesen zu deuten, so liegt dies daran, daß ihnen diese Zusammenhänge fremd geblieben sind: nach meiner Auffassung ist das Schan hai king nur aus dem Hellenismus zu erklären und geradezu als hellenistisches Produkt aufzufassen. In demselben Werke begegnen wir auch einer Andeutung betreffs eines Pygmäenlandes, das jenseits des östlichen Meeres in einer großen Einöde projiziert wird. Schlegel (T'oung Pao IV, 1893, p. 324) bemerkt, daß die chinesischen Annalen diese Zwerge des äußersten Nordostens nicht erwähnen; dies ist indessen ein Irrtum, denn im Nan shi (Kap. 79, p. 3b), das die Geschichte Chinas vom Jahre 420 bis 589 behandelt und das in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts von Li Yen-schou verfaßt worden ist, wird im Anschluß an einen Bericht über Japan unter dem Namen *Chu-žu*[1]) ein Land der Pygmäen erwähnt, die

diesem Beispiel, wie hier die Legendenbildung nach einer Schablone arbeitet und Geographie und Ethnographie fabriziert. — Nach Solinus gab es ein Volk Hippopodes im Skythenlande; die Hereford-Karte gibt eine Abbildung mit der Bemerkung „equinos pedes habent" und verlegt ihren Wohnsitz in die Nähe des kaspischen Meeres (vgl. L. E. Iselin, Der morgenländische Ursprung der Grallegende p. 127).

[1]) Eine allgemeine Bezeichnung für Zwerge (Legge, Chinese Classics V, p. 422; 424). Nach den Bambusannalen (d. h. auf Bambustafeln geschriebenen Annalen) soll ein Häuptling der Zwerge sich bereits dem mythischen Kaiser Yao unterworfen und im Wasser untersinkende Federn als Tribut dargebracht haben (Legge, Chinese Classics III, Prol. p. 112). Diese Federn sind an sich recht verdächtig. Die Bambusannalen, die im Jahre 299 v. Chr. in einem Grabe geborgen und im Jahre 281 n. Chr. ans Licht gezogen wurden, sind, wie Chavannes (Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien V, p. 446—479) in einer ausführlichen Studie nachgewiesen hat, ein authentisches Werk, aber wie Chavannes selbst zugibt, ist die Möglichkeit späterer Umarbeitungen nicht ausgeschlossen. Die Pygmäen als Interpolation aufzufassen, liegt um so mehr Grund vor, als dasselbe Werk von zwei anderen Wundervölkern be-

vier Fuß lang sind. Schlegel hat diese Pygmäen mit den Koropokguru identifiziert, die in den Sagen der Ainu eine Rolle spielen, und aus der Kraft seiner Phantasie eine Pygmäenrasse geschaffen, die in unterirdischen Wohnungen gelebt und die Küsten des Japanischen Meeres vom Amur, die Inseln des Japanischen und Gelben Meeres sowie die Kurilen bis Kamtschatka bewohnt haben soll. Diese „Rasse“ hat natürlich nie existiert, wie Verfasser bereits (Zentralblatt für Anthropologie 1900, p. 321—330) gezeigt hat. Der vagen Anweisung der Pygmäen im nordöstlichen Meere kommt ebensowenig ein geographischer oder ethnographischer Wert zu als z. B. den Pygmäen, die Odoric von Pordenone an den Yang-tse verlegt (Yule, Cathay, neue Ausg., Vol. II, p. 207). Es handelt sich vielmehr um einen Nachhall hellenistischer Sage, denn nicht nur die Pygmäen, sondern auch die Amazonen und Hundemenschen sind mit jenen von den Chinesen in den nordöstlichen Ozean versetzt worden. Der Fall der Hundemenschen ist besonders schlagend.

Sieht man von einigen zusammenhanglosen Notizen bei Hesiod, Simmias von Rhodos und Aischylos sowie von Herodots (IV 191) etwas vagen nordafrikanischen *κυνοκέφαλοι* ab, so ist Ktesias in seinen Indica (§ 20, 22—23) der erste, dem wir eine ausführliche Beschreibung eines indischen Volksstammes unter dem Namen der Hundeköpfe verdanken, die Klauen wie Hunde haben, aber länger und runder, und noch größere Zähne. Männer und Frauen haben einen Schwanz über den Hüften wie ein Hund, aber größer und dicker, und begatten sich nach Art der Vierfüßler. Sie besitzen keine Sprache, sondern bellen wie Hunde und verständigen sich auf diese Weise. Im Verkehr mit den übrigen Indern verstehen sie diese zwar, sie selbst aber können nicht sprechen, sondern machen sich durch Gebell und Gebärdensprache ver-

---

richtet, den Menschen mit durchbohrter Brust und den Langbeinen (Legge, p. 109), von denen sonst erst zur Han-Zeit die Rede ist (A. Forke, Lunhêng, pt. II, p. 263 und Chavannes, La sculpture à l'époque des Han p. 79). Der Name der von Forke erwähnten Tan-êrh, deren Ohrlappen bis auf die Schultern herabhängen, ist gewiß ein Nachhall der *'Ενωτοκοῖται* des Ktesias und Megasthenes, der Karṇaprāvaraṇa, Karṇika, Lambakarṇa, Mahākarṇa usw. der Inder. Im San ts'ai t'u hui (1607) erscheint ein Volk der Langohre, die ihre bis auf den Gürtel herabhängenden Ohren auf dem Marsch mit den Händen festhalten.

ständlich, wie Taubstumme; im Verkehr sind sie bieder. Dann folgt eine kurze Schilderung ihrer Kultur, die sehr wohl einem Wirklichkeitsbilde entspricht. J. Marquart hat in seinem hervorragenden Werke „Die Benin-Sammlung des Reichsmuseums für Völkerkunde in Leiden“ (p. CC—CCXIX) die gesamte antike Überlieferung von den Hundemenschen mit gewohntem historisch-kritischem Scharfsinn behandelt. Mit Recht weist Marquart auf den Einfluß des Alexanderromans auf die Ausgestaltung der Sage hin, besonders was das Motiv betrifft, daß nur die Knaben Hundemenschen, die Mädchen dagegen mulieres pulcherrimae magni sensus werden[1]. Für unseren Zweck ist besonders die Stelle bei Adam von Bremen (Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum 4, 19) von Bedeutung, der über das Frauenland (Terra Feminarum) auf der östlichen Seite der Ostsee berichtet: Cumque pervenerint ad partum, si quid masculini generis est, fiunt cynocephali, si quid feminini, speciosissimae mulieres. Ferner weist Marquart auf ein im Jahre 555 geschriebenes syrisches Verzeichnis süd- und nordkaukasischer Völker hin, in welchem jenseits der hunnischen Völker die Pygmäen und Hundsmenschen sowie die Amazonen aufgeführt werden, die sich mit den ungeschlachten Hrōs paaren. Auf die Gedankenwelt unseres Mittelalters haben die der Antike entlehnten Wundervölker einen tiefen Eindruck gemacht, wozu vor allem der vor dem Jahre 1177 verfaßte Brief des Priesters Johannes an den byzantinischen Kaiser Emanuel (F. Zarncke, Der Priester Johannes I, p. 85—91) beitrug, in dem sie alle nach Indien verlegt werden; hier sind pigmei und cenocephali aneinander gerückt. So konnte sich auch Konrad von Megenberg (1309—1374) diesem Einfluß seiner Zeit nicht entziehen und nahm mehr seinen Freunden zu Gefallen, als weil er selbst Geschmack an diesen Fabeln gefunden hätte, ein Kapitel über die Wundermenschen in sein anmutiges Buch der Natur auf (F. Pfeiffer in seiner Ausgabe p. XXXIII).

Die früheste Nachricht über ein Frauenreich im nordöstlichen Ozean findet sich in den Annalen der Späteren Han (Hou Han schu, Kap. 115, p. 4b) als Anhang eines Berichts über das öst-

[1] Der Kannibalismus der Hundsköpfe, wie ihn z. B. Qazwīnī hat (J. Ansbacher a. a. O. p. 31), ist auch auf den Alexanderroman zurückzuführen (A. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman p. 82).

liche *Wo-tsü*, eines Stammes an der Ostküste Koreas: „Man erzählt ferner, daß sich im Meere ein Frauenland befindet, wo es nur Weiber, aber keine Männer gibt. In diesem Lande gibt es einen wunderbaren Brunnen: wenn die Frauen in diesen hineinschauen, so gebären sie alsbald Kinder." Es ist von großem Interesse, daß Ma Tuan-lin in seinem Bericht über Ta Tsʿin (Hirth, China and the Roman Orient p. 84) von einem Amazonenreich im Westen spricht und anfügt, daß die Frauen dort unter dem Einfluß des Wassers Kinder gebären. Diese Tradition muß also wohl, wie auch Hirth (p. 200) folgerichtig annimmt, unmittelbar aus Ta Tsʿin geflossen sein und in China bereits zur Han-Zeit bestanden haben, wie der analoge Text der Han-Annalen zeigt und es war bereits in der Han-Periode, daß unter dem Einfluß der taoistischen Wundermänner die hellenistischen Wundervölker in den nordöstlichen Ozean festgelegt wurden. Zum Teil, wie wir noch sehen werden, setzten diese Bestrebungen schon unter der vorausgehenden Tsʿin-Dynastie im dritten Jahrhundert v. Chr. ein. In der von Klaproth (Aperçu général des trois royaumes p. 149) nach der chinesischen Reichsgeographie übersetzten Beschreibung Koreas wird jene Sage einem Greise von Wo-tsü in den Mund gelegt, der noch hinzusetzt, daß diese auf einer Insel im Meere der Wo-tsü lebenden Frauen nur mit einem Gewande aus Zeug bekleidet die See durchschwimmen, daß sie in ihren körperlichen Eigenschaften Chinesinnen gleichen und daß die Ärmel ihrer Kleider drei Klafter lang seien. Im Ling wai tai ta des Chou Kʿü-fei vom Jahre 1178 wird eine Amazoneninsel im Osten von Java erwähnt, wo die Frauen, wenn der Südwind weht, sich entkleiden und vom Winde konzipieren, aber nur Mädchen gebären (Pelliot, BEFEO IV, 1904, p. 302; Hirth und Rockhill, Chau Ju-kua p. 151). Brunnen- und Windmotiv vereinigt erscheinen im San tsʿai tʿu hui. Ebenso erzählt Qazwīnī von einer Fraueninsel im Chinesischen Meere, wo die Frauen vom Winde empfangen und nur Mädchen zur Welt bringen, während sie nach anderen vom Genuß einer Baumfrucht schwanger werden (G. Ferrand, Textes relatifs à l'Extrême-Orient p. 311). Sodann findet sich diese Form der Legende bei Japanern und Ainu (B. H. Chamberlain, Language, Mythology etc. of Japan viewed in the Light of Aino Studies p. 22; B. Piłsudski, Materials for the Study of

the Ainu Language and Folklore p. 91, Veröffentlichung der Kais. Akademie von Krakau). Übrigens hat die Sage von der Graueninsel nichts mit der von Pilsudski mitgeteilten Ainu-Legende Nr. 5 zu tun, wie er meint, noch ist die von ihm vorgetragene medizinisch-pathologische Erklärung auf letztere anwendbar; es handelt sich hier vielmehr um eine ainu-giljakische Entlehnung eines nordwestamerikanischen Mythus, den schon F. Boas (Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas p. 24, 66) behandelt hat und der unter dem Titel vagina dentata den Amerikanisten in vielen Varianten bekannt ist. F. de Mély (Revue archéol. III, 1897, p. 372) hat wohl mit Recht bemerkt, daß die Vorstellung von der Konzeption durch den Wind in der chinesischen Tradition auf den Einfluß griechischer Sage zurückzuführen ist; dasselbe gilt wohl auch von dem Brunnenmotiv. In dem bereits erwähnten Nan schi (Kap. 79, p. 4) finden wir nun die Hundemenschen unmittelbar an die Amazonensage angeschlossen, die der berüchtigte Śramaṇa Huei Schên wieder in Umlauf setzte. Wie bekannt, soll derselbe im Jahre 499 nach China zurückgekehrt sein und einen Bericht über das fabelhafte Land Fu-sang erstattet haben, der zu der sensationellen Hypothese einer chinesisch-buddhistischen Entdeckung Amerikas Veranlassung gegeben hat (s. zuletzt T'oung Pao 1915, p. 198). Huei Schên war nichts anderes als ein literarischer Betrüger, wie sie zu jener Zeit in China blühten, der längst bestehende Traditionen zusammenschweißte und durch nicht einmal sehr geistreiche Umformungen und Umdeutungen einen ethnographischen Roman zusammenbraute, den nur mit gleicher Phantasie begabte Geister für bare Münze hinnehmen konnten. Der Text des Nan schi lautet folgendermaßen: „Über tausend Meilen (*li*) östlich von Fu-sang liegt das Frauenreich. Diese Weiber haben regelmäßige Körperformen und eine weiße Hautfarbe, doch ihr ganzer Körper ist mit Haaren bewachsen, und ihre Kopfhaare sind so lang, daß sie auf die Erde herabfallen. Im zweiten oder dritten Monat baden sie in einem Flusse und werden davon schwanger; im sechsten oder siebenten Monat gebären sie Kinder. Diese Weiber haben keine Brustwarzen, sondern Haare hinten am Nacken; die weißen Haare enthalten eine Flüssigkeit, mit der sie ihre Kinder säugen. Hundert Tage nach der Geburt können die Kinder gehen, so daß sie im

dritten oder vierten Jahre erwachsen sein dürften. Beim Anblick von Männern ergreifen sie entsetzt die Flucht, denn sie verabscheuen jeden männlichen Verkehr. Wie wilde Tiere leben sie von salzhaltigen Pflanzen (Genus Salsola), deren Blätter denen der Pflanze *sie hao* (Seseli libanotis; G. A. Stuart, Chinese Materia Medica p. 405) gleichen, die angenehm duften, aber salzig von Geschmack sind. Im sechsten Jahre der Periode Tʿien-kien (507 n. Chr.) der Liang-Dynastie war ein Mann von Tsin-ngan (in Tsʿüan-chou, Provinz Fu-kien), der das Meer durchfuhr und von einem Sturm auf eine Insel verschlagen wurde. Als er seinen Fuß ans Land setzte, traf er auf die Bewohner, unter denen Frauen und Männer sich scharf unterschieden: nur die Frauen glichen denen von China, redeten aber eine unverständliche Sprache. Die Männer besaßen einen menschlichen Körper, dagegen den Kopf eines Hundes, und ihre Stimme tönte wie Hundegebell. Kleine Bohnen bildeten ihre Nahrung, und ihre Kleidung schien aus Zeug gemacht zu sein. Aus gestampfter Erde waren die Wände ihrer Wohnungen verfertigt, die in Kreisform erbaut waren mit höhlenartigem Eingang.“ Hier haben wir also dieselbe klare Scheidung zwischen menschlich geformten Frauen und hundeköpfigen Männern innerhalb einer sozialen Gemeinschaft wie bei Adam von Bremen. Diese auffallende Übereinstimmung kann nicht auf Rechnung eines blinden Ungefährs gesetzt, sondern sie kann nur so erklärt werden, daß der europäische und chinesische Chronist aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, und dies wird eine aus dem Alexanderroman geflossene oder damit in Verbindung stehende hellenistisch-orientalische Quelle gewesen sein.

In dieser Form ist die Sage den Chinesen bis ins dreizehnte Jahrhundert lebendig geblieben, denn der armenische König Haithon erzählt, daß es jenseits von Khatai ein Land gebe, wo die Frauen menschliche Form haben und mit Vernunft begabt sind, wo dagegen die Männer die Gestalt von Hunden haben, vernunftlos, groß und behaart sind. Diese Hunde erlauben niemandem, ihr Gebiet zu betreten; sie liegen der Jagd ob und nähren sich wie die Frauen von dem erbeuteten Wilde (vgl. Ktesias). Die Knaben, die aus der Verbindung dieser Hunde mit den Frauen entstehen, gleichen Hunden, die Mädchen aber Frauen[1]).

[1]) Vgl. Klaproth, Aperçu des entreprises des Mongols en Géorgie et en Arménie (Nouveau J. A., Vol. XII, 1833, p. 287, wo Klaproth auf die-

Daß das Volk der Hundsköpfe auch der lamaischen Geschichtschreibung bekannt ist, ersehen wir aus Huths Geschichte des Buddhismus in der Mongolei (II, p. 33). Hier werden sie mit den Amazonen Tsug-te und den Wundermenschen mit einem Auge auf der Brust aufgezählt. Die letzteren stammen gleichfalls aus dem Alexanderroman: „Von da kamen wir an einen Ort, wo Menschen ohne Kopf waren. Sie hatten Augen und Mund auf der Brust und sprachen nach Menschenart, waren zottig, in Felle gekleidet, Fischesser“ (A. Ausfeld, Der griechische Alexanderroman p. 83).

Im dritten Jahrhundert v. Chr., unter der Regierung des Kaisers Ts'in Schi, lesen wir zum ersten Male in den chinesischen Annalen von Drei Inseln der Seligen, P'êng-lai, Fang-chang und Ying-chou, im östlichen Ozean als dem Aufenthalt der Unsterblichen, wo Vierfüßler und Vögel weiß, Paläste und Tore aus Gold und Silber sein und vor allem ein Kraut wachsen sollte, das den Tod verhindert und ewiges Leben verleiht. Unter den Han-Kaisern, besonders unter Wu (140—85 v. Chr.), als die Alchemisten am Kaiserhofe großen Einfluß erlangten, nahm der Glaube an die Wirklichkeit dieser Inseln festere Formen an und rang sich zu einer kunstvollen Darstellung in der den Toten gewidmeten Keramik durch (Laufer, Chinese Pottery p. 191 ff.). In der legendenhaften taoistischen Literatur werden die Wunder dieser Inseln in breiter Weitschweifigkeit verherrlicht. Schlegel hat auch diese sagenhaften Inseln unter dem Titel 'Les trois îles enchantées' (T'oung Pao, VI, 1895, p. 1—64) vom geographischen Standpunkt beleuchtet und alles Wunderbare nach rationalistischer Methode fein säuberlich gedeutet; unter andern Wundern wird uns hier der Narwal, der nur in den hohen arktischen Meeren lebt, als ein den Chinesen wohl bekanntes Geschöpf aufgetischt (p. 23 f.). Man braucht aber nur E. Rohdes geistreiche Darstellung der hellenischen Vorstellungen von den Inseln der Seligen (Der griechische Roman [3], p. 213 ff.) zu lesen, besonders die „Heilige

selbe Sage bei Plano Carpini hinweist und den rezenten Text des San ts'ai t'u hui über das Land der Hunde übersetzt) und E. Dulaurier, Les Mongols d'après les historiens arméniens (J. A. 1858, p. 472). In seinen kurzen Notizen zu Marco Polos hundeköpfigen Andamanern verwechselt Yule (Marco Polo II, p. 312) zwei ganz verschiedene Dinge, hundeköpfige Menschen und Stammessagen von einem Hundevorfahren. Vgl. auch Rockhill, Journey of Rubruk p. 36.

Urkunde“ des Euhemerus, in dessen Gruppe glücklicher Inseln sich drei besonders auszeichneten, um zu der Überzeugung zu gelangen, daß der chinesische Gedankenkreis nichts anderes als ein Reflex griechischer Ideen ist, die durch den hellenistischen Orient und Zentralasien vermittelt wurden. Dem hellenischen Vorbild getreu haben die Chinesen die Wunderinseln und Wundervölker in den östlichen Ozean gelegt, nur daß naturgemäß für sie, was den Hellenen der Indische Ozean war, der Stille Ozean werden mußte. Diese geographische Verschiebung aber, die gleichzeitig mit der Ausdehnung chinesischer Macht im Pazifischen Meere in Verbindung steht, darf uns nicht verhindern an der Erkenntnis der wirklichen historischen Zusammenhänge, die den Hellenismus mit dem Chinesentum verknüpfen. Die reale Grundlage für diese Untersuchungen liefern uns die auf das Land Ta Tsʿin, den hellenistischen Orient, bezüglichen Texte der chinesischen Annalen: sie zeigen uns vor allem, daß mit den Handelsartikeln des vorderen Orients und Indiens auch hellenistisch-orientalische Sage nach China eindrang und daß insbesondere die Kenntnis der Edelsteine und ihrer Eigenschaften von dort eingeführtes Gut ist. Die chinesische Mineralogie (von einer solchen kann nur in beschränktem Maße die Rede sein), Alchemie, Astronomie und Astrologie (wie insbesondere F. Boll gezeigt hat) wurzeln im Hellenismus; ebenso aber zahlreiche Fabeln, Wundergeschichten und religiöse Vorstellungen, wie Verfasser in einer Reihe von Einzelstudien zu zeigen hofft. Die gesamte frühe taoistische Literatur mit ihren Mirakeln, Zaubern, Naturwundern, seltsamen Menschen und Monstern ist stark vom Hellenismus angehaucht: nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich ist sie der alexandrinischen Literatur der Wunderbücher, den *θαυμάσια*, *παράδοξα* und *ἰδιοφυῆ* eng verwandt (F. Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit I, p. 463 ff.). Auf dem Gebiete der Mechanik und technischen Erfindungen läßt sich ein gleiches Maß hellenistischer Einflüsse nachweisen: die Glasur der Tongefäße, die allmählich zur Herstellung des Porzellans führte und die dafür notwendige Vorbedingung schuf, ist aus dem vorderen Orient nach China gelangt, ebenso das Glas. Die Mechanik und Ingenieurkunst der Han-Zeit steht völlig im Bann der großen Meister von Alexandria.

On two cases of metrical shortening of a fused long syllable, Rig-Veda 8. 18. 13 and 6. 2. 7.

By

Maurice Bloomfield (Baltimore).

In JAOS XXVII, p. 72 ff., I proposed to read in RV. 8. 18. 13 *ririṣīṣṭā́yur* for *ririṣīṣṭa yúr* of the traditional text, and, further, to consider *ririṣiṣṭā́yur* as changed in deference to metre (cadence ◡—◡◡) from *ririṣīṣṭā́yur*. The stanza reads with our emendation,

yó naḥ káś cid rírikṣati rakṣastvéna mártyaḥ,
sváiḥ ṣá évai ririṣīṣṭā́yur jánaḥ,

'The mortal who with demonic practices desires to harm us: may that person by his own doings injure his life!' Professor Oldenberg in his excellent Ṛgveda Noten to the passage is not at all convinced by this treatment of the text. Because the stem *dvayú* occurs in the two following stanzas, he would follow the Pet. Lex in changing *yúr* in 8. 18. 13[c] to *dvayúr*, thus obtaining, *sváiḥ ṣá évai | ririṣīṣṭa dvayúr jánaḥ*, 'May the treacherous man come to harm by his own practices!'

First, as to the accent of *yúr* in the text of the redactors. This proves nothing, because the redactors were bound to furnish this (to them) monosyllable with an accent, whether they associated any meaning with it, or not. Rather we may ask, why should they have cut off the first syllable of the to them familiar word *dvayú*, which they had under their very eyes in the next two stanzas? The crucial point, however, is this: *ririṣīṣṭa* is causative, 'do harm'; not neuter, 'take harm'. It requires an accusative as in 6. 51. 7: *svayáṃ ripús tanvàṃ ririṣīṣṭa*, 'May the rascal injure

his own person!' Oldenberg seems to recognize this obstacle to the older explanation, but the way in which he obviates it seems to me rather strained. I cite his words: „(Es) ist nach hinreichenden Analogien doch Zusammenfallen der Bedeutungen ‚sich beschädigen' und ‚etwas (dem eigenen Ich Gehöriges) beschädigen' in demselben Medium nicht zu beanstanden." But the plain fact is that the reduplicated stem *rīriṣ-* is causative and transitive without exception in the Vedic language, and that *ririṣiṣṭa* in the sense of 'take harm', is contrary to Vedic usage, no matter how justifiable by antecedent logic.

Neither Oldenberg nor myself had noted that the combinations *rīriṣ- áyuḥ*, and *rīriṣ- tanvàm* occur elsewhere. Thus RV. 1. 89. 9, *mā́ no madhyā́ rīriṣatā́yur gántoḥ*, 'do not injure our life in the middle of its course!' RV. 1. 114. 8, *mā́ nas toké tánaye mā́ na āyáu . . . rīriṣaḥ*, 'do not injure us in child, posterity, or living thing!' RV. 1. 114. 7, *mā́ naḥ priyā́s tanvò rudra rīriṣaḥ*, 'do not, o Rudra, injure our dear (own) bodies!' AV. 11. 2. 29, *svā́ṃ tanvàṃ rudra mā́ rīriṣo naḥ*, 'do not, o Rudra, injure us in our own body!' Cf. also RV. 10. 18. 1, *mā́ naḥ prajā́ṃ rīriṣo mótá vīrā́n*, 'do not injure our offspring, nor yet our heroes (sons)!' And I would repeat that the suggestive parallel RV. 8. 97. 3 also contains a causative: *svā́iḥ ṣá évāir mumurat póṣiaṃ rayím*, 'may he (the impious man, ádevayuḥ) by his own doings destroy the thrift of his wealth!'

The singularity of the metrical shortening of the fused vowel in 8. 18. 13 is reflected in the perplexity of the redactors. It is, indeed, so singular that they do not know what to do with it; hence the obvious need of mending the text. I cannot see that the metrical practice at the bottom of our explanation is more violent than that which underlies the formation *ṛcīṣama*, rhythmic iambic dipody for *ṛ́ci-sāma*, 'he for whom the sāman is made upon the *ṛk*'[1]), or, even more obviously, *vīrāṣā́ṭ*[2]) for *vīraṣā́ṭ* 'conquering men'. Cf. also Oldenberg's note on *suprāyaṇá*, RV. Noten to 2. 3. 5, and, perhaps, contrast AV. 12. 1. 47[a], *yé te pánthāno bahávo janā́yanāḥ* (metrical for *jana-yānāḥ*) with TS.

---

1) See the author, JAOS XXI, p. 50; WZKM XVII, p. 150.

2) On the short i of virāṣā́ṭ see my remarks, IF XXV, p. 194.

2\. 3. 14. 4[a], *yé te 'ryaman bahávo devayā́nāḥ pánthānaḥ*. Professor Bolling draws my attention to Śāntikalpa 24. 1[b]: *tathābhayă-parājitāu* (sc. *gaṇāu*), 'likewise the gaṇas walled *abhaya* and *aparājita*'. He remarks: 'Weber marked the quantity (ă), so that it cannot be a mistake in transcription. I was about to emend ă to ā, when I saw that the long vowel would give a pure iambic pāda. The case seems the more remarkable as the position is apparently not so critical.'

There is really no difference between such phenomena and the appearance of metrical or rhythmic lengthenings or shortenings throughout Hindu tradition. E. g. RV. Khila 5. 87. 17 c *prajānām bhavasī mātā*; Suttanipāta 1. 2. 1. *atha ce patthayasī* (for °*si*) *pavassa deva*, 'therefore, if thou desirest, rain thou, O God (Sky)!' Ibid. 1. 4. 5. *sā hoti amatapphalā* (for *amataphalā*), 'this (ploughing) bears the fruit of immortality'. Ibid. 1. 10. 3 *kathaṃ su taratī oghaṃ kathaṃ tarati arṇavam*, 'how, pray, does one cross the flood (of existence), how cross the stream?' Sussondi Jātaka (Fausböll, Vol. III, p. 190), *aṃkena uddharī* (for *uddhari*) *bhaddā mātā puttaṃ va orasaṃ*, 'she kindly held me on her hip as a mother her child'. For numerous rhythmic changes of quantity see Leumann, Gurupūjākāumudī, p. 13 ff.; the author, JAOS XXI, p. 50 ff.; WZKM XVII, p. 156; IF XXV, p. 194; Pischel, KZ XXIII, p. 425.

I think we have another, scarcely less certain case of metrical shortening of a coalesced long vowel in RV. 6. 2. 7:

ádhā hí vikṣv ī́ḍyó 'si priyó no átithiḥ,
raṇváḥ purī̆va jū́ryaḥ sūnúr ná trayayā́yyaḥ.

Here *jū́ryaḥ*, ἅπ. λεγ., disturbs the sense and the natural order of words in the second distich. Oldenberg, ZDMG LV, p. 279 remarks cleverly: „Im zweiten Hemistich scheint mir eine gewisse Verwirrtheit des Ausdrucks vorzuliegen. *raṇváḥ* wird sich schwerlich auf den Greis, wohl aber auf den Sohn beziehen.“ He then cites 1. 69. 5: *putró na jātó raṇvó duroṇé*, which makes it likely that *raṇváḥ* goes with *sūnúr* in 6. 2. 7 c. Further, in 1. 127. 5, Agni is referred to as getting stout protection like a son, *vīḷú śárma ná sūnáve*, showing that *raṇváḥ purī̆va . . . sūnúr ná trayayā́yyaḥ* is a unit. *jū́ryaḥ* is thus left in midair, and we may ask whence the paradox 'Agni, old man', when we know that Agni

is very frequently just the opposite, *ajáraḥ*, or *ajuryáḥ* (cf. *ájasra*, frequent epithet of Agni); see, e. g., 10. 88. 13.

Pāda 6. 2. 7[b], is to be read metrically, *raṇváḥ purìvajūriyáḥ*. But it consists of the separate words, *raṇváḥ purí iva ajuriáḥ*, fused into *raṇváḥ purìvājuriáḥ*, which required for cadence's sake the now established metathesis of quantity in the third and fourth syllables from the end, yielding *raṇváḥ purìvajūriáḥ*. This the tradition, including the Pada-kāra did not understand, and were not in the position to treat otherwise than by abstracting the apparent word *jū́ryaḥ* — wrong in the absence of the negative prefix; changed metri caussa in the quantity of its root-vowel! changed as to accent which seemed natural to the form of the word; and, finally, a *ἁπ. λεγ.* devoid of sense. Translate the second distich '(Agni) lovely, as if in a castle imperishable, like a son sure to be protected'.

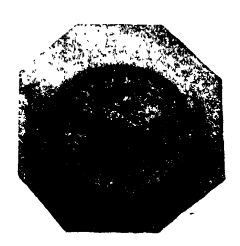
A Sasanian Seal with a Pahlavi Inscription.

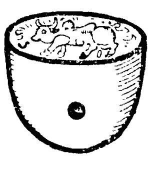
By

A. V. Williams Jackson (Columbia University, New York City).

It is a pleasure to communicate something in the volume to be published in honor of Professor Kuhn's seventieth birthday; and his broad interest in Iranian as well as Indian studies allows me to choose a brief topic from the Middle Persian domain — a note regarding a Sasanian gem employed as a seal and adorned by an inscription in Pahlavi.

The gem is said to have been found among some ruins in ancient Babylonia and is now the property of Dr. George F. Kunz, of the noted firm of Tiffany and Company, New York City. Dr. Kunz's published works on pearls, ivory, and precious stones are well known to students of art in the jeweler's line. It was due to him that the gem under consideration came to my attention.





As the reproduction here given will show, the seal is of the oval form familiar in Sasanian gems of the kind and is pierced by a string-hole for the convenience of its original owner in carrying it for signature purposes. The material of which it is made is a beautiful transparent aquamarine, and it measures,

in length, breadth, and depth, $2.0 \times 1.8 \times 1.7$ cm. The seal is handsomely carved with the figure of a zebu, or humped bull, as is common in the case of such gems, and this device is surrounded by a clearly incised inscription as the reproduction proves.

Although I have never specialized in the subject of Pahlavi gems and seals, I have been able to decipher the legend upon it, with the exception of the first word, which remains to me doubtful. I leave the reading of that one word, which I have rendered with a query (?), for scholars better qualified than myself to determine.

It is clear that the last four words are to be read as *Rāstī Apastān ʿal Yazdān*, 'Justice, Help of God'. This same superscription is found on similar Pahlavi seals (cf. Horn and Steindorff, Sasanidische Siegelsteine, Berlin 1891, p. 37f., No. 1036). The first word, as already stated, remains to me uncertain, though the internal letters of it are surely *-šn ī-*. On the whole I am inclined to read it as *dašnīh*, an abstract from the Pahlavi adjective *dašn*, 'right' (cf. West and Haug, Glossary and Index of the Pahlavi Book of Arda Viraf, Bombay and London 1874, p. 267).

If this be correct the Pahlavi legend on the seal would be interpreted as *Dašnīh* (?) *Rāstī Apastān ʿal Yazdān* — 'Right, Justice, Help of God'.

Über den Hudhailitendīwān der Chedivialbibliothek in Kairo.

Von

J. Hell (Erlangen).

Wie ich im 64. Bande der ZDMG, p. 659 f. mitteilte, hat sich in einem Sammelbande der Chedivialbibliothek in Kairo eine Sammlung von Hudhailitenliedern gefunden, die mit der von Kosegarten und Wellhausen herausgegebenen Sammlung nicht identisch ist und erfreulicherweise eine beträchtliche Anzahl von neuen Gedichten bietet, die wir bisher gar nicht oder nur aus verstreuten Zitaten kannten.

Mit der Herausgabe dieser neuen Hudhailitenlieder beschäftigt, möchte ich hier zunächst meine kurzen Mitteilungen in der ZDMG ergänzen.

Die neue Sammlung ist keine einheitliche Rezension, sondern ein Verschweißung zweier verschiedener Rezensionen. Auf dem Titelblatt heißt es:

„Buch des Dīwāns der Hudhailiten. Es umfaßt acht Teile. Fünf davon beruhen auf der Überlieferung des Abū Saʿīd (sc. as-Sukkarī) nach al-Aṣmaʿī — nämlich der zweite, dritte, vierte, fünfte und siebente (Teil). Mehr als diese fünf (Teile) konnten wir von der Handschrift der Überlieferung des Abū Saʿīd nicht erlangen. Das übrige (at-ṯānī) ist verloren gegangen, nämlich drei (Teile) der ursprünglichen Handschrift. Alsdann befaßten wir uns mit einer anderen Handschrift, die nicht die Überlieferung Abū Saʿīds bietet. Sie besteht aus einem einzigen Buche ohne Einteilung, das in manchen

Dichtungen und in der Zuerkennung der Autorschaft von der Handschrift der Überlieferung Abū Saʿīds abweicht. Wir entnahmen nun aus ihr, was nicht in der Überlieferung Abū Saʿīds vorhanden ist, teilten das in drei Teile — nämlich in den ersten, sechsten und achten — und ergänzten so diese (vorliegende) Handschrift, indem wir jedes Ding, soweit es möglich war, an die ihm zukommende Stelle brachten. Und bei Allah dem Erhabenen ist das Gelingen! Ich habe diese Anordnung übernommen von der Vorlage (nusḫat al-aṣl), von der abgeschrieben wurde; sie stammt, wie in dieser Handschrift festgestellt ist, von der Hand des Jaḥjā b. al-Mahdī al-Ḥusainī und ist datiert vom Jahre 882. Und mein Datum ist das Jahr 1284, in der glänzenden Stadt (Medīna). Über dem, der ihr den Glanz verlieh, sei der beste der Segenswünsche und das Heil!“

Diese etwas schwerfällige Einleitung zerfällt — äußerlich nicht erkennbar — in zwei Teile: in den Vermerk des Urhebers der Vorlage, Jaḥjā b. al-Mahdī, und in eine Hinzufügung des Abschreibers M. b. Talāmīd aš-Šinqīṭī. Schon der erstere hat also die Sammlung der Hudhailitenlieder in der Rezension as-Sukkarīs nicht mehr ganz auffinden können und sich mit einer anderen Überlieferung beholfen, deren Gewährsmann er nicht nennt, wohl weil er ihn selbst nicht feststellen konnte. Die acht Teile, aus denen die Vorlage kompiliert ist, sind durch Randvermerke kenntlich gemacht. Es ist ohne weiteres zu ersehen, daß die Sukkarī-Rezension, die Jaḥjā b. al-Mahdī vor sich hatte, fragmentarisch war; nicht, daß sie wie der Leidener Kodex einen Teil vollständig und den andern gar nicht enthalten hätte, nein, es bestanden an verschiedenen Stellen zufällige Lücken, die oft mitten in einem Gedichte einsetzten. Eben dieser Umstand ermöglichte es Jaḥjā b. al-Mahdī, die Einteilung in acht Teile aufrecht zu erhalten und das aus der zweiten Handschrift Übernommene mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit an der richtigen Stelle der Sukkarī-Rezension einzufügen.

Unter Zugrundelegung meiner Paginierung — der Kodex Cāhirensis ist nicht paginiert — versuche ich den Inhalt unserer neuen Quelle und sein Verhältnis zu den bisherigen Editionen in nachfolgender Tabelle darzustellen:

Dichter	Verszahl des Cod Cah.	Ediert [1])	Neue Verse	Folio des Cod. Cah.
1. Abū Ḏu'aib	525	—	525	2^{r}—17^{r}
2. Ḫālid b. Zuhair	23	—	23	16^{r}—17^{v}
3. Sāʿida b. Ǵu'ajja	271	—	271	17^{v}—23^{r}; 44^{v}—46^{r}
4. Al-Mutanaḫḫil	119	—	119	23^{r}—26^{v}
5. ʿAbd Manāf b. Ribʿ	41	W 139, 140, 142, 144	—	26^{v}—27^{v}
6. Ṣaḫr al-Ǵajj	118	K 2, 3, 16, 17, 18; 4, 6, 8, 10	—	27^{v}—30^{r} 46^{a}—48^{a}
7. Ḥabīb al-Aʿlam	40	K 21, 22, 23	—	30^{v}—31^{v}
8. Abū Kabīr	104	—	104	31^{v}—34^{r}
9. Abū Ḫirāš	208	—	208	34^{v}—40^{v}
10. Umajja b. abīʿĀ'iḏ	90	K 92, 90, 96	—	40^{v}—43^{r}
11. Usāma b. al-Ḥāriṯ	59	—	59	43^{r}—44^{v}
12. Abū'l-Mutallim	44	K 5, 7, 9, 15	—	46^{v}—48^{r}
13. Abū'l-ʿIjāl	88	K 74, 75, 67, 69, 71, 73	—	48^{v}—51^{r}
14. Badr b. ʿĀmir	29	K 66, 68, 70, 72	—	49^{v}—51^{r}
15. Mālik b. Ḫālid	55	K 77, 79, 80, 89, 81, 82, 85		51^{r}—52^{v}
16. Ḥuḏaifa b. Anas	39	K 106, 103	12	52^{v}—53^{v}
17. [Ǵunāda b. ʿĀmir [2])]	8	—	[8]	53^{v}—54^{r}
18. Abū Qilāba	26	W 154, 155, 153	—	54^{r}—54^{v}
19. Al-Muʿaṭṭal	44	K 128, 129, 130	22	55^{r}—56^{r}
20. Al-Buraiq (= ʿIjāḏ b. Ḫuwailid)	47	W 170, 169, 168, 166, 165, 167	1	56^{r}—57^{v}
21. Maʿqil b. Ḫuwailid	32	K 61, 53, 49, 56, 46	—	16^{v}; 39^{v} 57^{v}—58^{r}
22. Qais b. ʿAizāra	32	K 116, 113	—	58^{v}—59^{v}
23. Mālik b. al-Ḥāriṯ	19	K 1	—	59^{v}—60^{r}

[1]) W = Ed. Wellhausen; K = Ed. Kosegarten; die Zahlen bei W und K bezeichnen die Nummer des Gedichtes in diesen Ausgaben. Die laufenden Nummern entsprechen der Reihenfolge der Gedichte im Cod. Cah.

[2]) Kein Hudhailit!

Dichter	Verszahl des Kod. Cah.	Ediert	Neue Verse	Folio des Kod. Cah.
24. Abū Ǧundub	33	K 32 (= W 198), 35, 36, 37, 38	—	60ʳ – 61ʳ
25. Abū Buṯaina	6	W 159 Vers 1; 160	—	61ʳ
26. Anonymus	7	—	7	61ʳ - 61ᵛ
27. ʿAmr b. Dāḫil	20	—	20	61ᵛ—62ʳ
28. Sāʿida b. al-ʿAǧlān	23	K 30, 27	—	62ʳ—62ᵛ
29. Anonymer Ẓafarit	2	W 177	—	62ᵛ
30. Kulaib	2	—	2	62ᵛ
31. Al-ʿAǧlān	3	W 175	—	62ᵛ—63ʳ
32. ʿAmr ḏū'l-Kalb	22	K 107	—	63ʳ—63ᵛ
33. Ǧunūb	40	K 112, 110, 111	—	63ᵛ—64ᵛ

Summe der unedierten Verse 1381

Die Grenzen der acht „Teile" (aǧzā'), in die schon die erste Vorlage Jaḥjā' b. al-Mahdīs zerfiel und die von ihm unter Heranziehung einer zweiten Handschrift aufrecht erhalten wurden, lassen sich in vorstehender Tabelle nicht genau bezeichnen, da sie zum Teil mitten in ein Gedicht, zum Teil zwischen zwei Dichtungen des gleichen Dichters fallen. Die nachstehende Übersicht dürfte, mit der obigen Tabelle zusammengehalten, volle Klarheit bringen:

Teil	Umfang	Rezension [1]
I	f. 1ᵛ—9ᵛ Z. 16	X
II	f. 9ᵛ Z. 17—17ᵛ Z. 9	as-Sukkarī
III	f. 17ᵛ Z. 10—22ʳ Z. 10	as-Sukkarī
IV	f. 22ʳ Z. 11—26ᵛ ult.	as-Sukkarī
V	f. 27ʳ Z. 1—37ʳ Z. 11	as-Sukkarī
VI	f. 37ʳ Z. 12—47ʳ Z. 16	X
VII	f. 37ʳ Z. 17—57ᵛ Z. 9	as-Sukkarī
VIII	f. 57ᵛ Z. 10—64ᵛ Z. 11	X

[1]) Die Handschrift, die von Jaḥjā b. al-Mahdī zur Ergänzung der Lücken der Sukkarī-Rezension herangezogen wurde, bezeichne ich, da wir den Urheber nicht kennen, als „Rezension X".

Aus dem Vergleiche der beiden Tabellen ergibt sich:

1. Der Dīwān des Abū D̲u'aib liegt in seiner ersten Hälfte in der Rezension X, in der zweiten Hälfte in as-Sukkarīs Rezension vor. Bekanntlich besitzt die Chedivialbibliothek in Kairo noch eine andere Handschrift des Dīwāns des Abū D̲u'aib (Adab Š[inqīṭī] 19), nach as-Sukkarī.

Diese Handschrift — und ebenso die von ihr kopierte Landbergsche — weist eine Lücke von fünf Seiten auf. Durch unsere neue Quelle läßt sich diese Lücke ergänzen, allerdings nicht in as-Sukkarīs Rezension; denn die hierher gehörigen Gedichte finden sich in Teil I. Die Grenze zwischen Teil I (Rez. X) und Teil II (Rez. Sukkarī) liegt zwischen dem dritten und vierten Verse des 16. Gedichtes unserer Quelle (= Ged. 8 des bisher bekannten Dīwāns, Reim: d̲anūbu). 15 Gedichte des Abū D̲u'aib besitzen wir somit jetzt in zweifacher Überlieferung, die übrigen 18 nur in der Überlieferung des Sukkarī.

2. Wie Teil II mitten in einem Gedichte des Abū D̲u'aib einsetzt, so beginnt Teil III mit Vers vier des ersten Gedichtes des Sā'ida b. Ǧu'ajja, Teil IV mit dem elften Vers des siebenten Gedichtes des gleichen Dichters; Teil V beginnt mit dem zweiten Gedicht von 'Abd Manāf b. Rib'. Da Teil II, III, IV, V sämtlich der Überlieferung as-Sukkarīs entstammen, so ist hier die Abgrenzung der einzelnen Teile ohne Bedeutung.

3. Von den Gedichten des Abū Ḫirāš entfallen die ersten acht noch auf Teil V, d. h. auf die Überlieferung as-Sukkaris, die übrigen dreizehn Gedichte beruhen, wie der ganze Teil VI, auf Rezension X.

Von den sechs Gedichten, die aṣ-Ṣaḫr mit Abū'l-Mut̲allim wechselt, gehören drei (und zwei Antworten Abū'l-Mut̲allims) noch zu Teil VI (Rez. X), die übrigen zu Teil VII (Sukk.).

4. Teil VIII, der hinwiederum auf der Rezension X beruht, beginnt mit dem zweiten Gedicht des Ma'qil b. Ḫuwaild.

5. Innerhalb des Dīwāns des Abū D̲u'aib finden sich noch — in as-Sukkarīs Rezension — drei Gedichte des Ḫālid b. Zuhair, des Schwestersohnes des Abū D̲u'aib. Die gleichen Gedichte finden sich auch in der separaten Handschrift des Dīwāns des Abū D̲u'aib (Adab Š[inqīṭī]19); mit dem W 208 edierten Gedichte des Ḫālid b. Zuhair ist keines davon identisch.

Der Wert der beiden Rezensionen, aus denen die neue Quelle zusammengesetzt ist, dürfte sich — soweit ich das bis jetzt beurteilen kann — ziemlich die Wage halten, um so mehr als am Rande und zwischen den Zeilen der ganzen Handschrift auch noch Varianten notiert sind.

Der Kommentar, der die ganze Gedichtsammlung umrahmt, ist nicht identisch mit dem von Kosegarten edierten Kommentar as-Sukkaris und, soweit es sich um Abū Ḏu'aib handelt, auch nicht mit dem Kommentar der Sonderhandschrift (Adab Š[inqīṭī]19). Ob der Kommentar schon aus den Vorlagen übernommen oder von aš-Šinqīṭī hinzugefügt ist, vermochte ich bis jetzt nicht zu entscheiden.

Wichtiger als die Verschiedenheit der Rezensionen ist die Tatsache, daß unsere neue Quelle trotz der Verschweißung zweier Rezensionen weniger umfangreich ist als der Leidener Kodex. Die verhältnismäßige Knappheit tritt in dreifacher Weise zutage: 1. Die Gedichte, die bereits bei Kosegarten oder Wellhausen ediert und auch im Kodex der Chedivialbibliothek enthalten sind, sind hier meistens um einen oder einige Verse kürzer als in den Editionen. 2. Von den Dichtern, die bereits bei K. und W. ediert sind, ist in der neuen Quelle vielfach eine weit geringere Zahl von Gedichten angeführt, so z. B. von ʿAbd Manāf b. Ribʿ 4 (W: 7), von Umajja b. abī ʿA'id nur 3 (K: 9), von Abū Qilāba nur 3 (W: 5), al-Buraiq nur 6 (W: 10) Qais b. ʿAizāra nur 2 (K: 9) usw. Nur der Dīwān des Abū Ḏu'aib ist in unserer Quelle ebenso umfangreich wie in der Sonderhandschrift (Adab Š[inqīti]19). 3. Eine große Anzahl von Dichtern und Dichtungen, die wir aus den Editionen bereits kennen, fehlen in der neuen Quelle vollständig. Sie waren also offenbar weder in der fragmentarischen Sukkarī-Rezension, noch in der vollständigen (?) Rezension X vorhanden. Da sich in unserer Quelle Teil II, III, IV, V lückenlos aneinander schließen (Rez. Sukkarī!) und auch innerhalb dieses Teiles die verhältnismäßige Knappheit festzustellen ist, so kann es sich nicht um Lücken handeln, sondern um die Existenz knapperer Überlieferungen. Bei genauer Untersuchung findet man denn auch, daß die in unserer Quelle fehlenden Gedichte im Leidener Kodex zwar angeführt sind, aber mit dem Vermerk: „nur von al-Ǧumaḥi“ (sc. überliefert) oder „nur von Abū ʿAmr und Abū ʿAbdallah“ u. dgl. Es ist somit in

unserer Quelle ein strengerer Maßstab an die Echtheit der Gedichte angelegt als im Leidener Kodex. Andererseits können allerdings auch Lücken vorhanden sein, zumal in der zweiten Vorlage (Rez. X) über deren Herkunft, Umfang und Beschaffenheit sich der Abschreiber Jaḥjā b. al-Mahdī leider vollständig ausschweigt. Für das Vorhandensein solcher Lücken spricht die große Unregelmäßigkeit der acht „Teile". Wie ein Blick auf die zweite der obigen Tabellen zeigt, umfaßt von den drei eingefügten Teilen (Rez. X) der erste und zweite ungefähr je 10 Seiten, der dritte nur 7 Seiten unserer Handschrift. Noch größer ist die Unregelmäßigkeit der Texte der Sukkarī-Rezension: Teil II umfaßt ca. 8 Seiten, Teil III 5 Seiten, Teil IV c. $4^{1}/_{2}$ Seiten, Teil V c. $10^{1}/_{2}$ Seiten, Teil VII c. 20 Seiten! Angesichts dieser auffallenden Unregelmäßigkeit der Teile muß mit Verlusten des Urbestandes beider Vorlagen unserer Quelle gerechnet werden.

Gleichwohl bedeutet die neue Quelle von Hudhailitenliedern mit ihren beträchtlichen neuen Beständen, mit ihren Parallelen und Varianten zu dem bereits Bekannten und ihrer Ausschaltung ungenügend verbürgter Stücke eine wesentliche Förderung unserer Kenntnis dieses kostbaren Teiles der altarabischen Literatur.

Arabisch ṣalbūḫ = Feuerstein.

Von

C. F. Seybold (Tübingen).

In meiner eingehenden Besprechung von Ruskas Ausgabe und Übersetzung des sog. Steinbuchs des Aristoteles ZDMG 68, 606—623 habe ich p. 607_{40} gesagt: „Petermanns Stein Salbûch ist meines Wissens noch nirgends lexikalisch gebucht." Die Stelle in Petermanns Reisen im Orient II, 133 lautet also: „In der Nähe von Schuschter und Disful [Dizful], dem alten Susa [so!], findet sich ein Stein, ähnlich dem Feuerstein, welcher Salbûch genannt wird. Dieser wird im Feuer zu feiner Asche gebrannt, und gibt dann mit Eiweiß vermischt einen guten Kitt. Er findet sich an und in dem Wasser, in kleinen und großen Stücken von verschiedener Farbe. Sie vermischen damit auch Sernîch [Zirnīḫ] (Arsenik), und brauchen diese Mischung zur Vertilgung der Haare. Den gebrannten Salbûch nennen sie Nura [Nūra]. Mit Holzasche und Wasser vermischt gibt diese Nura ein prächtiges Baumaterial. Alles, was im Wasser gebaut wird, Dämme, und der Grund von Häusern, wird damit gebaut. Auch die obern Schichten der Dächer und die Dachrinnen bestreichen sie damit, auf daß das Regenwasser nicht durchdringe. Da aber die Holzasche teuer ist, so kostet dies viel. — In der Nacht, so berichten sie, gibt dieser Stein in Disful einen Ton von sich, und sie sagen, dies sei das Geschrei der Geburtsschmerzen oder der Kinder der Steine, da diese alle Nächte neue gebären. Denn trotzdem, daß so viele dieser Steine weggebracht werden, nehmen sie doch nicht ab." Sonst habe ich den Namen dieses Steins nirgends als in der kurzen Notiz **Eutings** (Tagebuch einer Reise in Innerarabien) I, 116 gefunden: „Ein unverfälschter Scherârî namens Ṣalbûkh (Ṣalbūḫ

eigentlich ‚Feuerstein'), der uns die Lastkamele bis nach Ḥâjel vermietet hatte." Der sonst unbekannte Steinname *salw* bei Ruska a. a. O. 74, 5 v. u., 101, 8, 111 l. Z., 140, 11, 160, 7 scheint mir doch damit zusammenzugehören; vgl. syrisch *salṭā* = silex (Thesaurus Syr. 2643, vgl. noch 1666, 2232, 3073 *pūrīṭōs* [*pūrīṭīn*, *pūrīṭīs*] aus πυρίτης). Vullers bucht auch noch aus dem Burhāni ḳāṭi' ein *aršad* = Markasit (l. überall bei Vullers *marḳašītā* für -*šā*) oder *ḥaǵar alnâr* = *alnâr* Feuerstein; vgl. dafür noch persisch *čaḫmāḫ*, *čaḫmâḳ*, *čaḳmaḳ*, *čaḳmāḳ* und *rōšanā*(*ī*). Vullers erwähnt II 1167 aus dem Šams ul Luġāt die indische Bezeichnung als *sūn mak-hī*, was natürlich in Hindūstānī *sōnā makkhī* zu bessern ist von Sanskrit *s*(*u*)*varṇa-mākṣika* „Goldhonig" (*makṣikā* Biene) = Feuerstein.

Eine neue babylonisch-griechische Parallele.

Von

C. Bezold und **Fr. Boll** (Heidelberg).

Im Sommer 1889 las ich bei der Katalogisierung der Bibliothek Asurbanipals ein 32 zeiliges Fragment (K. 2148), das die Beschreibung zweier Gottheiten enthält und als solches eine neue Textklasse der alten assyrischen Bücherei zu unserer Kenntnis brachte. Darin wird z. B. ein Wesen geschildert mit zwei Gazellenhörnern, eines hinten und eines vorn (am Kopf), mit dem Ohre eines Lammes und der Hand eines Menschen, das mit beiden Händen Nahrung nimmt und zum Munde führt usw. Es gelang dann im weiteren Verlauf jener Arbeit, den Text durch die Anfügung zweier Bruchstücke zu erweitern und eine Reihe ähnlicher Inschriften aufzufinden. Der Index des Catalogue (Vol. V, p. 2116 b) verzeichnet elf Fragmente, darunter ein Duplikat zu dem Haupttext K. 2148[1]). Letzteren, nebst dem Duplikat, sowie drei Bruchstücke habe ich in ZA 9, p. 114 ff., 405 ff. veröffentlicht, transkribiert und paraphrasiert. In der offiziellen Publikation des Britischen Museums CT 17, 42 ff. ist diese Edition nachgedruckt und um die Texte zweier der von mir entdeckten Bruchstücke, K. 13843 (vgl. Catal. p. 1343)[2]) und 81—7—27, 109 (vgl. Catal.

[1]) Davon scheiden jetzt wohl die Stücke K. 10951, K. 11814 und Sm. 172, deren Zugehörigkeit zu unserer Textklasse schon Cat. p. 1126, 1197, 1386 als fraglich bezeichnet wurde, wieder aus. — Die gelegentliche Angabe in einem Beschwörungstext CT 16, 19, 15: . . . *ušumgallum ša pī-šu pitū* . . . „ein Riesenmolch (?, Ungnad, Texte und Bilder I, p. 22) mit geöffnetem Maul“ erinnert wohl entfernt an solche Texte, steht aber damit schwerlich in direktem Zusammenhang.

[2]) a) [*ina*] *ki-la-ti-šú šamī-i* [*šapis?*] b) *šumu-šu* (*ilu*) *Ti-* . . . (Teilstrich) c) *qaqqadu qaqqad ki-is-su-*[*gi*] d) *ina ri-it-ti-šú* . . . e) . . . *imitti-*

p. 1804)[1]) vermehrt. Dazu entdeckte Holma noch ein weiteres Fragment, K. 10164, das er in ZA 25, p. 379 ff. publizierte, umschrieb und übersetzte.

Diese Inschriften erregten begreiflicherweise die Aufmerksamkeit der Assyriologen und anderer Gelehrter. Transkriptionen und Übersetzungen aller Texte gaben R. C. Thompson[2]) und — mit Ausnahme der letztgenannten drei Fragmente — P. Jensen[3]). Von Besprechungen einzelner Teile sind mir noch die von Strong[4]), Zimmern[5]), Dhorme[6]), Peiser[7]), Jastrow[8]) und Prinz[9]) bekannt geworden. Und Puchstein kombinierte einige der Beschreibungen mit den Erzeugnissen der asiatischen[10]), Ebers mit solchen der ägyptischen Kunst[11]).

Der Zweck dieser Inschriften war aber bisher nicht klar. Ich glaubte sie als „Vorschriften für die assyrischen Bildhauer" [12]) auffassen zu müssen, die eine bestimmte Stabilität der künstlerisch wiedergegebenen Götterattribute und eine strenge Überlieferung

---

šú i- . . . „. . . mit seinen beiden (Händen) [packt er?] den Himmel. Sein Name (ist) Ti- . . . (Teilstr.) Der Kopf (ist) der Kopf eines . . . (dasselbe Wort wie in Zz. 49 und 71 der Jensenschen Zählung, die im folgenden zugrunde gelegt ist); mit seiner Hand . . . sein(er) rechten . . .".

1) g) . . . *tu* . . . h) *šumu-šu* (oder: *ša*) . . . (Teilstr.) i) *qaqqadu kuub-šú* . . . j) *ina ili* . . . k) (*ilu*) *Nin. kiš. tir. ra* . . . l) *pa-nu amilu* . . . m) *bur-za-za* . . . n) *ri-it-ta-šú* . . . o) [*ina*] *ki-la-tí-šú* . . . p) . . . *bu-ra* . . . „. . . Sein (oder: ihr) Name (ist) . . . (Teilstr.). Der Kopf (ist) eine Kopfbinde . . . auf (oder: über) . . . Wildschwein (?, Jastrow, Rel. II, 720) . . .; das Gesicht (ist) ‚ein' Mensch . . .; . . . (dasselbe Wort wie bei Jensen, Zz. 3, 76) . . . seine Hände . . . [mit] seinen beiden (Händen) . . .".

2) The devils and evil spirits of Babylonia II (London 1904), p. 146 ff.

3) Texte zur assyrisch-babylonischen Religion (Berlin 1915) p. 2 ff.

4) PSBA 16, p. 278, note: Zz. 4—22, 29 f. Meine Textausgabe hat Strong dort ignoriert. Allerdings ist auch Jensen seiner Gewohnheit, die jeweilige Editio princeps neben der neuesten zu zitieren, gerade bei diesem Abschnitt seiner wertvollen Bearbeitung (p. 2, N. 1) untreu geworden.

5) KAT 429: Zz. 6—8.

6) Rev. d'Ass. VII, 12: Zz. 5—8.

7) OL 12, 370, N. 1: Zz. 7—8.

8) Religion II, 876, N. 3: Z. 16.

9) Altorientalische Symbolik (Berlin 1915), p. 143, N. 2: Zz. 6—8.

10) ZA 9, p. 410 ff.

11) ZA 10, p. 101 ff.

12) Ninive und Babylon³ p. 122.

der Formgebung zur Voraussetzung hätten[1]), und Jensen[2]) ist der Ansicht, daß die hier „beschriebenen Bilder vermutlich bei Beschwörungen verwandt" wurden.

Indessen scheint nunmehr von ganz ungeahnter Seite Licht auf die Texte zu fallen: Als mir im Februar 1914 mein Freund Boll den vierten Korrekturbogen seines Buches „Aus der Offenbarung Johannis" (Berlin 1914) zu lesen gab, fiel mir bei der Durchnahme von p. 51 ff. die nahe Beziehung der dort mitgeteilten Proben griechischer Texte zu den assyrischen Beschreibungen auf, und näheres Zusehen überzeugte mich, daß letztere mit den *Σαλμενιχιακά* oder *Σαλμεσχινιακά* aufs nächste verwandt sein müssen. Außer dem Inhalt war dafür besonders die Wendung *καλεῖται δέ* (bei Boll, p. 52, N. 1), die dem Assyrischen *šumšu*... entspricht, ausschlaggebend; auch Jensens Vermutung[3]) zu Zeile 41: *etwas Ersehenes* (der Ereškigal . . .) für *u-tu-ti* (*ilu*) *Ereš-ki-gal* . . . erinnert an das griechische *ὅρασις* (Boll, ebd.).

Wir haben demnach eine Beschreibung von Sterngottheiten vor uns, und es wäre nicht ausgeschlossen, daß, wie im griechischen, so auch schon im assyrischen Text solche „von je fünf Graden oder Tagen" vorliegen, da die Fünftagezahl ja gerade auch in dem berühmten astrologisch-astronomischen Lehrbuch CT 33, 1 ff., von dem in der Bibliothek Asurbanipals gleichfalls Kopien erhalten sind, eine bedeutende Rolle spielt[4]). In der Tat fehlt es in unseren Texten nicht an astrologischem Einschlag. So gehören Z. 73 „Laḫmu's" (hier und Zz. 25, 61 wohl Appellativum, nicht Eigenname)[5]) „des Himmels und der Erde" ebenso zum Ea-, d. h. dem südlichen Bezirk des Himmels wie die Z. 15 ff. beschriebene Gestalt, und letztere, deren Körper ein „*suḫur*-Fisch, voller Sterne", ist, entspricht offenbar unserem Capricornus; vgl. schon Jensen, a. a. O. p. 5*f. Auch die „Seeschlange", den *bašmu*, der Z. 18 mit einem Teil dieser Gestalt verglichen wird, hat bereits Jensen

---

[1]) Vgl. Die Kultur der Gegenwart I, iii 1² p. 54.

[2]) A. a. O. p. 2 f., N. 1.

[3]) A. a. O. p. 5, Z. 41.

[4]) Vgl. meine und Bolls Bemerkungen, Sitzb. Heidelb. Ak. 1913, Nr. 11, p. 54 f.

[5]) S. Jensen a. a. O. p. 11* und vgl. z. B. auch K. 3182, I, 38; IV, 3; K. 7592 o 37 (Jensen p. 98, 106, 112) und Assur 75 r 24 (Sitzb. Heidelb. Ak. 1915, Nr. 8, p. 63).

(ebd.) als Tier der Išḫara mit der „*Išḫara* der *Tiāmat* = dem Skorpion am Himmel" in Verbindung gebracht. *Ereškigal* (Z. 41; vgl. oben) wird bekanntlich auf dem Fragment 81—7—1, 4 o 29 (V R 46) mit dem Bilde (*kakkabu*) *Ṣīru* = Hydra identifiziert. Endlich ist wohl auch (*ilu*) *Nin-tu šu-ut Belit-ili* (Z. 14) auf Grund der Gleichung in K. 11283 (CT 26, 41), 9: (*kakkabu*) *Nin.maǵ* (*ilu*) *Bí-lit i*[*li*] mit dem Bilde (*kakkabu*) *Nin.maǵ*, d. i. nach Kopff (Sitzb. Heidelb. Ak. 1913, Nr. 11, p. 16) Puppis, nach Kugler (Erg. p. 221) Carina E zu kombinieren[1]).

Auch nur eines dieser Bilder jetzt schon mit den Darstellungen auf den uns bekannten babylonischen Grenzsteinen zu identifizieren möchte ich bei der noch immer herrschenden Unsicherheit in der Deutung solcher Zeichnungen nicht wagen[2]). Daß aber zwischen unseren Götterbeschreibungen und den Σαλμεσχινιακά ein enger Zusammenhang besteht, dürfte nach den obigen Ausführungen nicht mehr zu bezweifeln sein. Der „bisher rätselhafte" Titel des hermetischen Buches[3]) ist dann wohl ebenfalls aus dem Assyrischen zurechtgemacht; „Bilder" heißt dort *ṣalmī* (*ṣalmē*) oder *ṣalmānu*[4]), und dieses Wort könnte allenfalls auch dem griechischen Σαλμι- bzw. Σαλμενι- zugrunde liegen, wobei freilich der Rest des Namens völlig unerklärt bleibt[5]). C. B.

---

[1]) Auf das Vorkommen des Körperteiles *qumāru* (in Z. 50), der bei der Beschreibung des unserem Cygnus + Cepheus entsprechenden Sternbildes *Ud.ka.gab.a* wiederkehrt (vgl. Jensen, a. a. O. p. 7f.) möchte ich kein Gewicht legen. Aber die Angabe, daß eines dieser Wesen den „Unterschenkel seines Gefährten" „packt" (Zz. 68, 70): *qinṣa ša tappišu ṣapis*) erinnert in auffallender Weise an Phrasen wie Suppl.² 78, II, 17: *Ud.ka. gab.a šipa imitta Lu.lim irḫi* „Cygnus (+ Cepheus) bemächtigte sich des rechten Fußes von Andromeda" oder ebd. 53 r 15: *Sú.gi bīl a-si-di* [*En*] *lil.me.šar.ra* „Perseus, der ‚Herr' (= Besitzer od. dgl.) des Beines (?) von Andromeda". Vgl. zu der aus solchen Phrasen abzuleitenden astrologischen „Lehre" einstweilen ZA 28, p. 358f., N. 1.

[2]) Wenigstens der Beachtung empfohlen sei die weitere Frage, ob nach den obigen Kombinationen nicht „Hydra" und „Argo" auch für einen Teil des assyrischen Textes — der allgemeinen Ordnung des griechischen entsprechend — auf eine Fünf- bzw. Zehntagereihe deuten könnten, was für die Identifizierung der vorhergehenden und der folgenden Bilder natürlich besonders wichtig wäre.

[3]) Boll a. a. O. p. 15.

[4]) Vgl. z. B. D.T. 15, IV, 3, 12 (Jensen a. a. O. p. 28ff.).

[5]) Für *NIXI* (*ni-ḫi*) finde ich zunächst kein passendes assyrisches

Die bisherigen Versuche, das Wort Σαλμεσχινιακά (-σχοιν- eine andere Handschrift) — so Hephaestio und ein Teil der Handschriften des Jamblich de mysteriis, der auf Porphyrios und durch ihn auf Chairemon zurückgeht — oder Σαλμενιχιακά — so ein anderer Teil der Jamblichhandschriften und, mit durch Haplographie entstelltem Anfang, ἐν τοῖς ἀλμενιχιακοῖς Eusebios ebenfalls aus Porphyrios — zu erklären, waren nicht zu vollem Erfolg gelangt[1]). Bezolds obige neue Etymologie gibt mit der Einführung des Begriffes „Bilder" die treffendste Bezeichnung des Inhalts: in der Tat sind hier nicht bloß Sterngötter, sondern genauer Statuen, Bilder der Sterngötter, beschrieben. Die zweite Hälfte des Wortes nach dem nun erklärten σαλμε geht in der Überlieferung auseinander; aber -σχ(ο)ινιακά muß, da es in beiden Zweigen der Überlieferung, bei Hephaestio und bei Porphyrios, vorkommt, als das Richtige gelten; die andere Form ist durch eine Überschreibung der Silbe σχι über der Linie leicht zu erklären:

ΣΧΙ
ΣΑΛΜΕΝΙΑΚΑ

Was dem — σχ(ο)ινι — zugrunde liegen mag, bleibt noch dunkel; schwerlich σχοινίον, wonach es das „Buch der Schnur oder Reihe von Bildern" wäre.

Den Salmeschoiniaka des Hermes Trismegistos, von denen ein glücklicher Zufall ein größeres Papyrusfragment[2]) — hier mit I

Äquivalent; und die Transkription eines zu supponierenden ALAM (bzw. NU) HI A in Σαλμενι + χια anzunehmen, wäre doch ein bis jetzt beispielloser Gewaltakt.

[1]) Ich kann hier aus Raumrücksichten das einzelne nicht noch einmal vorführen und bitte den nachprüfenden Leser an folgenden Stellen nachzuschlagen: Salmasius de ann. clim. p. 604f.; Gale ad Jambl. de myst. p. 304; Parthey's Ausg. dieser Schrift p. 266; Boll, Sphaera p. 376f.; ZÄS 39, p. 152; Oxyrh. Pap. III, p. 162ff., Catal. codd. astrol. graec. VIII 2 p. 87, 1; endlich Boll, Aus der Off. Joh. p. 15, 51, und dazu neuestens Gressmann, Theol. Lit. Zeitg. 1915, p. 485.

[2]) Die Identifizierung, die ich Oxyrh. Pap. a. a. O. vollzogen habe, ist wohl unzweifelhaft, da die Salmesch. nach Chairemon eben von jenen „sog. κραταιοὶ ἡγεμόνες" handelten, die im Papyrus ebenfalls als κραταιοί bezeichnet, mit Namen genannt und beschrieben werden. Zu dem Ausdruck κραταιοί sei noch auf Wessely, Zauberpap. (1888) v. 1349 des großen Pariser Pap. (τοὺς κραταιοὺς ἀρχιδαίμονας), auf die von Parthey 1865 edierten Berl.

bezeichnet, ans Licht gebracht hat, steht nach dem Inhalt, als Beschreibung phantastischer Mischgestalten von Sterngöttern, am nächsten (II) die Dekanliste des Hermes Trismegistos (*Τοῦ Ἑρμοῦ πρὸς Ἀσκληπιὸν ἡ λεγομένη ἱερὰ βίβλος*)[1]; sodann (III) eine indische Dekanliste, die mit dem unten genannten Teukros zusammen ins Arabische, von da ins Mittelgriechische überging, aber auch indisch bei Varāhamihira noch im Original vorliegt[2]). Sie ist mit viel Späterem vermengt, läßt aber doch den Untergrund da und dort erkennen. Ferner sind (IV) einige Zeilen aus einem von Parthey herausgegebenen[3]) griechischen Zauberpapyrus (I v. 142) hierhergehörig, wo, ebenfalls unter der Bezeichnung *ἀνδριάς*, eine löwenköpfige Stiergestalt, die von einem sich in den Schwanz beißenden Drachen umwickelt wird, zum Einschneiden in eine Gemme beschrieben und später als Sterngott (v. 154) und *κραταιὸς ἄγγελος* oder *κρ. πάρεδρος* erklärt wird (v. 172. 180. 192). Die Gestalt heißt wohl *ΛΙΟ* (v. 142). Ähnlicher Art ist (V) eine Beschreibung in einem der Leidener Zauberpapyri (ed. Dieterich, Pap. mag. Lugd.) p. 801. col. IV 16 ff. Weitere Zauberpapyri heranzuziehen habe ich vorläufig vermieden, um den hier gegebenen Raum nicht zu überschreiten.

Die nahe Zusammengehörigkeit dieser Texte I II (III) IV mit der babylonischen Sterngötterliste leuchtet bei dem ersten Blick auf die übereinstimmende Methode der Beschreibung ein und bestätigt sich bei näherer Prüfung. Nicht als ob es identische Texte wären: aber sie sind in ihrer ganzen Art zweifellos zuletzt nur Varianten gleichen Ursprungs und Wesens. Die Beschreibung gibt jedesmal Näheres über Kopf, Gestalt und Extremitäten, ihre Aktion, Attribute, Kleidung, Name (nicht in III). In der folgenden Zusammenstellung sind mit arabischen Ziffern nach I, II und IV,

---

Pap. I v. 207 (zu interpungieren *δεκανούς, κραταιοὺς καὶ ἀρχαγγέλους*) II v. 9 und auf den von Dieterich hgg. Leid. Pap. IV 31 und VII 8 verwiesen; vgl auch die oben im Text zitierte Stelle.

[1]) Zuerst hgg. von Pitra, Anal. sacra V, neuerdings ein wenig besser von Ruelle, Rev. de philol. 32 (1908), p. 247 ff.

[2]) Der arabische Text, aus Abū Ma'šar, in meiner „Sphaera" hgg. und übersetzt von Karl Dyroff (p. 482—539); nähere Mitteilungen über das indische Original, mit Ausgabe der mittelgriech. Übersetzung im Catal. codd. astrol. graec. V 1 p. 156 ff.

[3]) Abh. Berl. Akad. 1865, p. 124.

V die Zeilen des betreffenden Textes, nach III die Seiten meiner „Sphaera“ bezeichnet, mit bloßen arabischen Ziffern die Paragraphen des babylonischen Textes in Jensens Ausgabe, mit „fr. nov. I II III“ die dazu sonst noch bekannt gewordenen babyl. Textfragmente.

1. Kopf. Menschengesicht 75, 91: I 202; Schlangenkopf 15: I 17, II 159; Löwenkopf fr. nov. III: I 162, II 106, IV 142; Haarbüschel an der Backe 20: Haare am Ohr III 515; Locke (μάλιον) an Kopf II 61; Bart fr. nov. III: III 535 u. ö.; Horn oder Hörner 2, 27, 28, 43, 75, 91, fr. nov. III: zwei Mondhörner II 112. Hörner II 132, V 20.

2. Gestalt: Mensch 4 usw.: ἀνθρωποειδές V 17. Weib 10, 111, 119: II 40, 108; Körper eines Löwen 47: III 503; „mit Schuppen [gleich] einer Schlange versehen“ fr. nov. III: II 85 („der ganze Körper schuppig [gleich] einer Schlange“ [1]), ebenso II 106 [2]), vgl. II 256; Flügel 46, 109f.: I 18, II 80, 92, 166, V 17; Löwenfüße 71: I 19; Füße „gekrümmt“ 67: vgl. Finger und Gesicht „krumm“ III 507, V 18. Arme herabhängend 117f.: II 185; Fleisch im Maul 30: III 513. Zu 3: (Flügeln? oder Haut?) der Erd(staub)fliege mag man die Haut eines Käfers (κάνθαρος) vergleichen, mit denen sich eine dieser Gestalten II 206 die Brust umgürtet hat; zu 6: „ihre Brust ist geöffnet“ vgl. „die rechte Hand auf dem geschlossenen Magen“ V 21.

3. Kleidung. Mit einem Wams an seiner Brust bekleidet 77: περιεζωσμένος περὶ τὸ στῆθος II 206, περιεζωσμένος ἀπὸ μαστῶν μέχρι ἀστραγάλων II 178, 225, 230, 236, 243; Gürtel genannt beim Babylonier ungefähr 11 mal, mindestens 14 mal in II; gekleidet in „großes“ Linnenkleid 120: „großes“ weißes Kleid III 497, 5; nackt 10, 59, 71, 111: II 111, 249, III 519, 523. Kopfbinde 2, 26, 42, 104: III 505, II 186 (Kopfnetz), unzählige Mal Kranz oder Diadem in I II III.

4. Attribute. Schlangenumwickelt 12, 39: I 202, II 85, 100, III 523, IV 145; Wildschwein (?; auch unklar, ob Attribut oder Körperteil) fr. nov. II: Hinter[gesicht] eines Schweines I 62,

---

[1]) Diese schuppenbedeckte Figur hat weiterhin im Babyl. einen Löwenkopf mit Ohr eines Hundes, im Griechischen einen Hundskopf; hier stimmen also zwei Charakteristika fast völlig überein. Auch im Griech. wird hier, wie oft im Babylon., das „gleichwie“ weggelassen.

[2]) Hat ebenfalls Löwenangesicht.

Schweinsgesicht II 211, Schweinsfell II 243; Bogen 95, 111, 122: III 505, 507, 513, 521, 525, 535; Dolch fr. nov. III: vier Dolche (*μάχαιραι*) I 19, 64; Schöpfgerät 79: II 42, 80, 112, 120, 133 usw. (*ὑδρίσκη*), III 513 (Gießkanne), 515, 533. — Zu dem Attribut des in der Hand gehaltenen strahlenden Sterns (unsicher, fr. nov. III) ist Apok. Joh. 1, 16 (s. mein Buch „Aus der Off. Joh.“ p. 53) zu vergleichen.

5. Material der Statue oder der Gemme. In I wird das Material bezeichnet, aus dem die Statue zu fertigen ist (z. B. echter Lapislazuli), ebenso in II der Stein, auf den die Figur graviert werden soll: dem entspricht die Anweisung bei Jensen p. 31.

6. Namen, beim Babylonier jedesmal zum Schluß, in I und II zu Anfang des Abschnittes genannt. Dabei die von Bezold oben hervorgehobene merkwürdige Parallele (40): „Ihr Name ist.. Ersehenes der Ereskigal“ mit I 107 *καλεῖται δὲ ὅρασις τοῦ ἡλίου*. — Zu der Erläuterung nach dem Namen 14: „ihr Name ist Nintu, eine(r) der Herrin der Götter“ stimmt die gleiche Wendung in I 12 *ὄνομα αὐτοῦ ἐστιν Νεβυ, μηνύει λέγων ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ κύριος τῶν πολέμων καὶ τοῦ λόγου*, und ebenda 60: *ὁ κύριος φλογός;* zu einem weiteren Namen heißt es ⟨*μηνύει*⟩ *τοῦτο λέγον αἰνολόγος* (Rätselsprecher).

Mit jenen „hermetischen“ Schriften I II habe ich nun schon in meiner Sphaera in Anlehnung an eine Stelle des Psellos die Bücher des „Babyloniers“ Teukros in Beziehung gebracht, der einmal direkt als Erklärer des Hermes Trismegistos genannt wird[1]. Die Dekangestalten, die er nach Psellos beschrieb, müssen sehr ähnlich gewesen sein wie die in den Salm., der Schrift an Asklepios und jenem indischen Buch. Nun ist es bemerkenswert, daß gerade das religionsgeschichtlich bedeutsamste Attribut in jener babylonischen Sterngötterliste, die dreimal (80, 94, fr. nov. III) genannte Doppelaxt oder Axt auch bei Teukros vorkommt[2], und daß sie der erste Dekan auch auf der Marmortafel des Bianchini[3]) und sogar noch im Steinbuch Königs Alfonso X. von

[1]) Sphaera p. 416, 2.

[2]) Ebd. p. 8.

[3]) Ebd. Taf. V. Auf das häufige Attribut der Schöpfgefäße auch hier sei nur nebenbei hingewiesen.

Spanien[1]) trägt. Bei Teukros[2]) findet sich auch, in Isis umgestaltet, jene das Kind stillende Göttin, die im Babylonischen von einer Schlange umwickelt ist, die Parthenos mit der Hydra, wie ich anderwärts gezeigt habe[3]).

Es wäre zuviel gesagt, wollte man jetzt unsern babylonischen Text kurzweg nach der griechischen Parallele *Σαλμεσχινιακά* taufen: weist doch in letzteren die direkte Nennung von Typhon, Krokodil, Skarabäus, ägyptische Monatsnamen und die Namen Ägypten selbst und Hermupolis mindestens auf ägyptisierende Anpassung, wenn nicht Umgestaltung hin, bei der dennoch *Νεβι*, d. h. wohl Nebo, stehen geblieben ist. Die Anordnung und Einzelbedeutung der Sterngötter unseres babylonischen Textes ist mir noch wenig klar, so sehr die ersten Beschreibungen auf die Gegend von Löwe — Hydra — Jungfrau zu führen scheinen. Aber so viel scheint sicher, daß es ursprünglich Sterngötter sind, die nach einem babylonischen Schema in den Salmesch. und den verwandten Texten beschrieben und auf der Marmortafel des Bianchini dargestellt sind. Das ist wichtig für die Herkunft dieses merkwürdigen Kunstwerkes; indes darauf kann ich hier nicht weiter eingehen[4]).

Wie schon angedeutet, sind es unzweifelhaft Bilder oder Statuen (*ἀνδριάντες, μορφαί, ἰδέαι*), um die es sich mindestens in Griechisch I II handelt; und so sind auch die babylonischen Texte stets aufgefaßt worden. Dadurch aber, daß es Bilderbeschreibungen sind, tritt das alles in ein besonderes Verhältnis zu Berossos. Dieser hat, wie wir durch das Exzerpt bei Synkellos (FHG II 497, § 4) wissen, jene „seltsamen Geschöpfe“ der Urzeit beschrieben, geflügelte, zweigesichtige, mit Ziegenhörnern oder Pferdefüßen, Hunde und Pferde mit Fischschwänzen „und andere

1) Ebd. abgebildet p. 433.

2) Ebd. p. 210.

3) Ebd., vgl. „Aus der Off. Joh.“ p. 110, 2 und Puchstein, ZA IX (1894) p. 417 ff. Es ist nach Puchsteins Ansicht Derketo oder Atargatis; und nach Eratosth. catast. v. 9 glauben die einen von der Virgo caelestis, sie sei Atargatis, die andere, sie sei Isis.

4) Vgl. einstweilen „Aus der Off. Joh.“ p. 54, wo ich auch auf babylonische Bilder solcher Art hingewiesen habe. Es müssen auch, was schon Dieterich begonnen hat (Pap. mag. Lugd. p. 770), die „gnostischen“ Gemmen herangezogen werden, eine große Arbeit für sich.

Geschöpfe mit den Gestalten von allerlei Tieren"[1]). Die Bilder dieser Mischgeschöpfe stehen noch jetzt, sagt Berossos, im Tempel des Bel, wie er auch § 3 von dem Bild des Oannes spricht, das noch erhalten sei. Gerade solche Statuen oder Bilder von Mischgeschöpfen aber beschreiben auch unsere griechischen Texte, die Salmeschiniaka und der Hermes an Asklepios. M. a. W.: in jenen Salmeschiniaka, die, wie ausdrücklich gesagt wird, eine Quelle für das nicht nach 150 v. Chr. erschienene Buch des Nechepso-Petosiris waren, ist eines der Zwischenglieder zwischen der „Offenbarung des Bel", die Berossos den Griechen eröffnete, und der ägyptisch-griechischen Astrologie des Nechepso-Petosiris und der ganzen Folgezeit gefunden. Es brauchen deswegen nicht diese Hermetika direkt aus Berossos zu stammen; es genügte, daß Berossos das Interesse der Griechen auf jene seltsamen Mischgeschöpfe und ihre babylonischen Beschreibungen gelenkt hatte, um solche besonderen Bücher wie die Salmesch. zu veranlassen. Die Meinung[2]), daß Berossos erst durch Alexander Polyhistor und Poseidonios bekannt geworden sei, müssen wir somit aufgeben: seine Wirkung auf weitere hellenistische Kreise ist offenbar sehr rasch erfolgt und hat die einflußreichste astrologische Offenbarungsliteratur des Hellenismus mit ans Licht gerufen[3]). Fr. B.

[1]) Diese Tiere können dann das Licht nicht ertragen und gehen zugrunde; erst dann bildet Bel Sonne, Mond und Sterne. Hier ist, wie ich nebenbei bemerke, der Punkt, wo der sonst nur gelehrt erkünstelte „chaldäische" Schöpfungsmythus Catal. codd. astrol. V 2 p. 130ff. offenbar wirklich an alte Tradition anknüpft: da fliehen (p. 132, 17ff.) geradeso die Planeten vor der Sonne, deren Licht sie nicht ertragen können.

[2]) Diels, Elementum p. 10.

[3]) Bemerkt sei noch, daß der in meiner Sphaera p. 391, 2 erwähnte Liber imaginum des Ps.-Ptolemaeus im weiteren Sinne auch hierher gehört, insofern er auf den Dekansternbildern beruht; aber der Ausdruck „imagines" erklärt sich, wie ich dort bemerkt habe, in diesem Buchtitel etwas anders.

Fränkisch.

Von

E. Littmann (Göttingen).

Im Orient werden bekanntlich die Europäer als „Franken" bezeichnet, und „fränkisch" ist gleichbedeutend mit europäisch. Erst in neuester Zeit ist diese Bezeichnung hier und da etwas altmodisch, man möchte sagen „altfränkisch", geworden. So pflegen, wie mir mein Schüler Herr Abdussattar Siddiqi mitteilt, in Indien die alten Leute die Engländer noch als *firäng* zu bezeichnen; aber die Engländer lieben den Ausdruck nicht sehr. In der Türkei hört man auch schon oft *evropalə* neben *frenk*, in Syrien und Ägypten *ŭrub(b)âwī* bzw. *arubbâwī* (oder *orobbī*) neben *frangī* bzw. *afrangī*. Manch einer war und ist der Ansicht, daß dieser Name von Frankreich und den Franzosen auf die übrigen Europäer übertragen sei. So sagen Bianchi und Kieffer in ihrem Dictionnaire turc-français II (1850), p. 375: Ce nom générique date apparemment du temps des Croisades où les Français se sont surtout distingués. Und Montandon sagt p. 415 seines Werkes „Au Pays Ghimirra": „*Frendji* étranger (le mot dérive de ‚français')". Freilich wird sogar Karl der Große von den Franzosen als Franzose in Anspruch genommen. Mag Karl der Große auch manchmal, so namentlich den Sachsen gegenüber, eher „französische" als deutsche Politik getrieben haben, so war er doch ein echter Franke und wurzelte im germanischen Volksstamme der Franken. Eben nach diesen und ihrem Reiche, dem zu jener Zeit mächtigsten Reiche Europas, haben auch die Araber,

als sie mit den Europäern in nähere Beziehungen traten, alle Europäer, mit Ausnahme der Slaven und Griechen, als „Franken“ bezeichnet. Und gerade zur Zeit des Frankenkönigs und Kaisers Karls des Großen waren die Beziehungen zwischen Europa und dem Chalifenreiche lebendig. Für die „Franzosen“ und „französisch“ hat man in neuerer Zeit besondere Worte geschaffen so arabisch und zum Teil abessinisch *fransâwî* (amharisch *fərānsīs*), türkisch *frānsəz*, *frānsevī*, *frānsalə*, u. a. m. Die alte Bezeichnung der Europäer als Franken, die also auf die Zeit des Frankenreiches vor den Kreuzzügen zurückgeht, hat sich dann über den ganzen vorderen Orient zu Arabern, Abessiniern, Türken, Persern, Indern usw. verbreitet.

Das Beiwort „fränkisch“ kann sich nun natürlich in seiner Bedeutung mannigfach verändern, je nach dem es auf Personen, deren Art und Religion, oder auf Dinge, Pflanzen, Krankheiten bezieht, die aus Europa in den Orient gekommen sind. Hier sei eine kurze Übersicht über diese Bedeutungen gegeben, soweit sie mir bekannt geworden sind. Eine genaue Einzeluntersuchung über Ort und Zeit der Entstehung jeder Bedeutung lag nicht in meiner Absicht; eine solche würde vielleicht noch manche interessante Resultate ergeben.

„Fränkisch“ bedeutet also: 1. „europäisch“, hie und da wohl allgemein „fremdländisch“; 2. bei den Mohammedanern „christlich“, bei den orientalischen Christen „römisch-katholisch“; 3. „klug“ von Personen, „feingearbeitet“ von Sachen; 4. „zuverlässig“; 5. die „fränkische Krankheit“ ist die Syphilis; 6. allerhand besondere Arten von Maschinen, Pflanzen, Früchten, Produkten, die dann meist mit einem einheimischen Substantiv bezeichnet werden, zu dem dann das Adjektiv „fränkisch“ hinzutritt.

1. Fränkisch = europäisch. Die Bedeutung ist allgemein bekannt; die Form des Wortes ist nach den Ländern verschieden. Wir haben die persisch-türkische Form mit *k* oder *g* am Schlusse und ohne vorgesetzten Vokal, und andererseits die arabische Form mit *ǧ* am Ende und meist mit vorgesetztem *a*, *i* oder *u*. Bei den Türken hat aber naturgemäß auch die arabische Form Eingang gefunden, so daß wir in der Türkei den größten Formenreichtum bei diesem Worte finden; ebenso ist die arabische Form auch nach Abessinien gedrungen. Andererseits wird ja im ägyptisch-

arabischen Dialekt das ziemlich gemein-arabische *ǧ* wie *g* gesprochen, und so haben wir in Ägypten die Form mit *g* und mit Vorschlagsvokal. Für das Arabische wäre also die gewöhnliche Form *afranǧ(ī)* oder *ifranǧ(ī)*; daneben findet sich *faranǧ(ī)* oder *firanǧ(ī)*. In Ägypten wird *afrang(ī)* oder *ufrang(ī)* gesprochen[1]. In Abessinien wird in der älteren Literatur die Form *ʾafrənǧ* bevorzugt; daneben findet sich aber auch z. B. *fərunǧ* und für den einzelnen *ʾafrəngāwī*, so in der von Pereira herausgegebenen Chronik des Kaisers Susneos, Text p. 259, Z. 25. Für das Amharische führt Guidi in seinem Vocabolario Amarico-Italiano die Formen *ʾafrənǧ*, *fəranǧ*, *faranǧ*, *fərenǧ* an und bemerkt (Sp. 514), daß heute *fərənǧ* die gewöhnlichste Form sei. Im Tigrē findet sich heute *ʾafrənǧī* neben *faranǧī*. Ersteres steht, wie wir unter 3. sehen werden, in spezieller Bedeutung; letzteres findet sich z. B. in meinen Tigre-Liedern (Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia III, IV) Nr. 266, V. 4, wo die schwedischen Missionare als *faranǧī* bezeichnet werden, was man am ehesten durch „Fremde" wiedergeben könnte. Für das Persische gibt Vullers im Lexikon die Form *färäng*; daneben hat er *färänǧä* und *firänǧä* als Namen Europas mit Ausnahme von Griechenland. In Indien spricht man nach A. Siddiqi meist *firäng* und *firängī*. Für das Türkische finden sich nach Bianchi-Kieffer *efrendj*, *efrendji*, *efrenk*, *frendj*, *frenk*, *firenk*, *frengī*[2]), ferner *frenkče* „auf fränkisch", *frengistan* „Europa"; *frendj vilāïeti* ist „europäische Provinzen mit Ausnahme von Griechenland". Dazu seien hier auch noch das ägyptisch-arabische Verbum *itfarnag* „europäische Sitten annehmen", mit dem Partizip *mitfarnag* und dem Verbalsubstantiv *farnaga* angeführt. Besonders zu nennen sind auch die slavischen Formen, die Murko, Deutsche Lit.-Zeitung 1914, Sp. 1615 angibt: kirchenl. *frągъ*, altserb. *frugъ*, *fragъ*, *franъgъ*, altruss. *frazъ*, *frazinъ*, neubulg. *frag*, *frenk* „der Fremde" (westeuropäischer Ausländer).

2. Fränkisch = a) christlich, b) Römisch-katholisch. a) Vullers gibt in seinem Lexikon unter *färäng* auch die Be-

[1]) Für Nichtsemitisten sei bemerkt, daß die Form ohne (*ī*) am Schlusse kollektiv ist, die mit (*ī*) das Einzelwesen bezeichnet.

[2]) Vgl. auch Jacob, Sultan Soliman des Großen Divan (Berlin 1903) p. 26; derselbe, Der Divan Sultan Mehmeds des Zweiten (Berlin 1904), türk. Text, Anm. zu Nr. III.

deutung „Christianus", sowie eine persische Glosse, die besagt, daß *färäng* auf arabisch *naṣrānī* (d. i. eben „Christ") heiße. Auch in einem berühmten persischen Verse des Sultans Mehmed II., des Eroberers von Konstantinopel, wird *efrenǧi* am ehesten in derselben Bedeutung zu fassen sein. Der Vers lautet in Übersetzung:

„Wenn jener fränkische Ungläubige mein Herz in seine Hand nähme,
So gäbe ich für sein dunkles Schönheitsmal Stambul und Galata dahin."

Dieser Vers ist einem noch berühmteren Verse des Ḥāfiẓ nachgebildet; vgl. Jacob, Der Divan Sultan Mehmeds des Zweiten, Anm. zu Nr. III.

b) Da ja, wie wir gesehen haben, „fränkisch" sich auf Europa mit Ausnahme von Griechenland bezieht, so ist für die orientalischen Christen, wenn das Wort auf die Religion bezogen wird, fränkisch = römisch-katholisch. So zunächst bei den Syrern; Belege dafür finden sich bei Payne-Smith, Thesaurus Syriacus s. v. *ferangāyā*. Ebenso bei den Abessiniern; hier seien nur einige Stellen angeführt wie Chronik des Susneos p. 171, Z. 43: „glaube wie ich und nimm das fränkische Abendmahl!"; p. 173, Z. 79: „sie führen uns dem fränkischen Glauben zu"; p. 180, Z. 72: „er nahm das fränkische Abendmahl". Der Mönch Zar'a-Jacob stellt in seiner Autobiographie „Ägypter" und „Franken" einander gegenüber; damit meint er koptisch-monophysitische und römisch-katholische Bibelauslegung; vgl. meine Ausgabe und Übersetzung (Philosophi Abessini), Kap. II. In Kap. XIII versteht er unter „Franken" die portugiesischen Jesuitenmissionare; er gebraucht die Form *fərānǧ*.

Ludolf sagt in seiner berühmten Historia Aethiopica, Lib. III, cap. X, § 45: „*qui Francorum* (sic Romanae Religioni addictos vocant) *Religionem sequi, aut de ea disputare auderent*".

3. Fränkisch = klug, feingearbeitet. Nach A. Siddiqi heißt eine persische Redeweise *āhl-i färhäng-i färäng*, wörtlich „die Männer der fränkischen Weisheit". Natürlich ist das Wort *färäng* auch um des Gleichklangs mit *färhäng* gewählt. Aber zugleich liegt hierin die Idee der engen Beziehung zwischen „fränkisch" und „weise". Unter Arabern habe ich manchmal gehört, die Europäer ständen wegen ihrer übernatürlichen Klugheit mit den Dämonen im Bunde; ja, ich mußte es sogar mit Ruhe ertragen, wie Beduinenmädchen in der syrisch-arabischen Wüste

beim Wasserholen meine europäische Kleidung in ihrem Brunnenliede als *libs šayāṭîn* „Kleidung von Teufeln" besangen. Vielleicht erschien ich ihnen als „weißer Dämon"[1]) wie der Hexe von Cohaito; vgl. Deutsche Aksum-Expedition I, p. 25.

Als feine, kostbare Arbeit gilt die fränkische Arbeit bei Arabern und Abessiniern. In 1001 Nacht (102. Nacht) kämpft Afrīdūn mit einer Lanze „von kostbarer fränkischer Arbeit". In den von mir herausgegebenen Tigrē-Liedern wird das *'Afrəngī*-Schwert oft besungen; es gilt als kostbares Erbstück, wie z. B. in Lied 266, V. 14. Man nennt es *'Afrəngī* ohne ein erklärendes Substantiv; eine genauere Beschreibung der *'Afrəngī*-Schwerter findet sich in Publ. of the Princet. Exp. to Abyssinia, Vol. II, p. 206. Im Tigre hat sich also die Bedeutung mit der Form differenziert: *'Afrəngī* ist nur das „fränkische" Schwert; sonst heißt „fränkisch" *färängī*. — Weiter gibt auch Murko a. a. O. Sp. 1615 bulgar. *frengíja* „feine Arbeit". Über kostbare fränkische Schwerter bei den Skandinaviern in Rußland berichtet der Araber Ibn Faḍlān (10. Jahrh.); vgl. Thomsen, Ryska Rikets Grundläggning genom Skandinaverna, öfversatt af Söderberg, p. 38 (nach Jāqūt II, p. 834), Jacobsohn, Rußlands Entwicklung und die ukrainische Frage, 1916, p. 14.

Ferner hat Vullers noch für das persische *färäng* die Bedeutungen „rubri coloris; gratus; iucundus". Wie sich diese Bedeutungen zu den übrigen verhalten und wie sie entstanden sind, kann ohne eingehendere Untersuchung nicht festgestellt werden. Es wäre wichtig, zu bestimmen, ob „fränkischrot" auf die Farbe von europäischen Stoffen, die etwa in Persien beliebt waren, oder auf die Farbe der Menschen zurückgeht. Denn „rot" von Menschen bedeutet bei Ägyptern, Arabern und Abessiniern soviel wie „hellfarbig" (etwa wie die „Bleichgesichter" bei den amerikanischen Indianern); so ist im Tigrelied 67, V. 11 „der Rote" = „der Europäer".

4. Fränkisch = zuverlässig. In Syrien und Ägypten habe ich mehrfach gehört, daß *kilme fränǧîye* bzw. *kilma (a)frangiya* „fränkisches Wort" soviel bedeute wie ein „zuverlässiges Wort",

[1]) Vgl. Nöldeke, Der weiße Dēv von Māzandarān, Archiv für Religionswissenschaft 18, 1915, p. 597 ff.

oder beim Feilschen etwa soviel wie „fester Preis“. Es scheint aber, als ob dieser Ausdruck eher von den im Orient ansässigen Europäern als von den Orientalen selbst ausgegangen ist. Ich habe ihn hauptsächlich von Europäern gehört, die arabisch verstanden, auch in europäischen Zeitungen des Orients gelesen. Die Araber selbst wollten nicht viel von ihm wissen; für sie ist die Anwesenheit der Europäer und ihrer Sprachen immer nur ein notwendiges Übel, zwar notwendig, aber doch ein Übel. Ein amharisches Sprichwort besagt: „Die Franken dringen ein wie ein Faden im Nadelöhr, aber sie breiten sich aus wie eine Sykomore“; vgl. Guidi, Vocabolario, Sp. 874. Die Sykomoren haben in Abessinien oft eine Krone von ungeheurem Umfang.

5. Fränkische Krankheit = Syphilis. Die Syphilis und zum Teil auch andere venerische Krankheiten heißen bei Arabern, Persern, Türken und Slaven allgemein „fränkische Krankheit“. Hier liegt wahrscheinlich eine Verwechslung von „fränkisch“ und „französisch“ vor, während sonst, wie wir gesehen haben, diese Begriffe zu scheiden sind. Denn diese Krankheit heißt und hieß auch bei den Deutschen die „Franzosenkrankheit“, und ein Stadtteil von Straßburg, der das „kleine Frankreich“ genannt wird, soll seine Bezeichnung daher haben, daß dort früher ein Spital für Geschlechtskranke war. Im Italienischen heißt diese Krankheit *morbo gallico*. Wahrscheinlich haben die Orientalen den Namen von den Italienern überkommen, da die Kulturbeziehungen nach Italien im Mittelalter sehr eng waren, während sie zu Deutschland damals nur sehr lose waren. Die Frage nach der ursprünglichen Herkunft der Krankheit kann hier natürlich nicht erörtert werden; über den Ursprung des Wortes „Syphilis“ ist die vortreffliche Untersuchung von F. Boll im XXV. Band der Neuen Jahrbücher für das klassische Altertum, p. 72ff. zu vergleichen. Ich gebe hier nun die arabischen, persischen, türkischen Namen zum Teil nach mündlichen Erkundigungen, zum Teil nach den Wörterbüchern (Dozy, Spiro, Vullers, Bianchi-Kieffer, Heintze). Arabisch: *al-maraḍ al-faranǧī* (nach Dozy gleichbedeutend mit *al-maraḍ al-kabīr* „die große Krankheit“ und *maraḍ an-nisâ'* „die Krankheit der Frauen“); *ḥabb faranǧī* (oder *afranǧī*) „fränkische Körnchen“ (Dozy II, p. 240); in Ägypten: *ḥabbe frangī* oder *el-ʿaya el-ufrangī* letzteres nach Spiro = „venereal disease“); in Syrien: *ḥabb*

frangī. — Persisch: *maraz-i färäng*; *ābilä-i färäng* „fränkische Pusteln“. Beide Namen scheinen aber mehr literarisch zu sein; da *ātišäk* „Feuerchen“ die volkstümlichere Bezeichnung ist, wie mir A. Siddiqi mitteilt; vgl. Vullers s. v. *ātišäk.* — Türkisch: *frenk illeti, frenk zahmeti* „fränkische Krankheit“; *frenk uyuzu* „fränkische Krätze“. Ein Syphilitiker heißt *frenk zahmetli.* Während Bianchi-Kieffer s. v. *frenk* diese Bedeutung geben, haben sie s. v. *zahmet* für *frenk zahmeti* die Bedeutung „la vérole“. — Für das Slavische gibt Murko a. a. O. an: serbo-kroatisch *franca, franc, franze, francuz,* slovenisch *francozi,* tschechisch *francouze,* polnisch *franca, francozy,* russisch *francuskaja bolezń*; also auch hier findet sich der Wechsel von „französisch“ und „fränkisch“. Vielleicht ist erstere Form über Deutschland, letztere über die Türkei gekommen.

6. „Fränkische“ Gegenstände, Produkte, Pflanzen usw. Dozy und Vullers geben *firangīya, färängīyä, ifrangīya* „die Fränkische“ als Namen einer Kriegsmaschine. Vullers hat *äfrängmušk, färängmušk, fälängmušk* „fränkischer Moschus“. Bianchi-Kieffer: *frenk elmasə* „fränkischer Apfel“; *frenk erigi* („fränkische Pflaume“) = prunes confites avec du sucre; *frengi seräser* („fränkischer Seidenstoff“) = brocard; *frengi raqam* („fränkischer gestreifter [Stein]“) = agate; *frenk üzümü* („fränkische Weinbeere“) = Johannisbeere; *efrendjimišk* „Tamarin“; *frendjmušk* „Mélisse sauvage (plante)“. Im Amharischen bedeutet nach Guidi, Vocabolario, *afrəng* neben „Europäer“ auch „roter Pfeffer“. Die serbokroatische *frendija* ist nach Murko a. a. O. eine nach europäischer Art gebaute Kula. Gerade diese Aufzählung ließe sich noch ganz bedeutend vermehren. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß die Münze, die letzten Ursprungs auch nach den Franken benannt ist, in neuerer Zeit überall im Orient, bei Arabern, Türken, Persern, Abessiniern Eingang gefunden hat. Der Name *frank, farank* (im Tigrē auch *farankat*) hat dabei den Namen der italienischen *lira* verdrängt und wird auch für diese gebraucht.

Das hier Mitgeteilte ist nur ein sehr kleiner sprachlicher Ausschnitt aus den mannigfachen Kulturbeziehungen zwischen Morgen- und Abendland, und zwar diesmal in der Richtung von West nach Ost. In manchen der hier angeführten Redensarten spricht sich die Wertschätzung des Franken bei den Orientalen aus. Ein syrischer Araber sagte einmal zu Graf Landberg: „Bei

uns sind die Konsuln wie die Spitze des Hermon, und wir sind wie eine Laus unter ihrer Schuhsohle"; vgl. Proverbes et Dictons, p. 227/228. Die Konsuln sind eben die offiziellen Vertreter des „Frankentums"; im Innern von Syrien wurde ich auch fast überall als *qunṣul* angeredet. Die Kehrseite dieses Ausspruchs bildet eine abessinische Redensart bei Guidi, Vocabolario, Sp. 874:

„Der Diener der Franken, in weißem Kleid,
Trägt nur Teller auf und ab zu jeder Zeit."

Mögen die engen Beziehungen, die jetzt zwischen germanischer Kultur und germanischem Wesen einerseits und dem Morgenlande andererseits geknüpft werden, mehr sein als bloße Machtpolitik der Konsuln und schön gekleideter Servilismus der Kawassen und Farraschen, d. i. der einheimischen Konsulatswächter und Hausdiener! R. Junge's Werk „Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft" ist den Männern gewidmet, „die orientalische Wirtschaft und Kultur nicht vernichten, sondern neu beleben werden". Dem in dieser Widmung ausgesprochenen Wunsche kann ich mich nur von Herzen anschließen.

Kriegsgottesdienst in Byzanz.

Von

A. Heisenberg (München).

Im Winter des Jahres 1914 hielt ich im kleinen Betsaal der evangelischen Gemeinde von Jolimont, nicht weit von Charleroi entfernt, Feldgottesdienst für die Leute unseres Landsturmbataillons. Der freundliche Pfarrer des Ortes nahm selbst daran teil, und als wir nach der Predigt in seiner behaglichen Stube zusammensaßen, kam das Gespräch auch auf Kriegsgottesdienst in alter und neuer Zeit. Seitdem hat das Thema mich immer wieder beschäftigt, und als ich aus dem Schützengraben heimgekehrt war, habe ich zusammengesucht, was über die Pflege des Gottesdienstes im byzantinischen Heere überliefert ist. Jetzt gibt der siebzigste Geburtstag des hochverehrten Mannes, der Orient und Okzident, Sprache und Glauben und Sitte der Völker mit gleicher Universalität umspannt und dem auch die byzantinischen Studien so viel verdanken, die willkommene Gelegenheit, die wichtigsten Tatsachen in einer vorläufigen Skizze darzulegen.

Liest man die kriegswissenschaftlichen Bücher der Byzantiner in einem Zuge durch, so bemerkt man bei aller Abhängigkeit der jüngeren Werke von den älteren doch eine allmähliche, sehr bestimmte Verschiebung des Gesamtcharakters dieser Literatur. Sie tritt insbesondere nach zwei Richtungen ein, und zugleich so augenfällig, daß man den Versuch wagen möchte, danach eine Linie der Entwicklung zu zeichnen, ohne erst in andere und einzelne Untersuchungen einzutreten. Der Gebrauch der lateinischen Sprache, der noch dem Werke des Pseudo-Maurikios seine eigentümliche

Färbung gibt, tritt bei jeder Umarbeitung der Folgezeit immer mehr zurück, ist aber auch aus den spätesten Nachläufern noch nicht ganz verschwunden. Umgekehrt dringt der religiös-kirchliche Geist, der allem byzantinischen Wesen, von Jahrhundert zu Jahrhundert wachsend, sein charakteristisches Gepräge gibt, auch in die militärische Literatur immer stärker ein, aber schon das genannte große Buch über die Kriegskunst, das am Eingang dieser Literatur steht[1]), beginnt mit den Worten: Ἡγείσθω τοῦ λόγου καὶ τῶν ἔργων ἡ παναγία τριάς, ὁ θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν, ἡ βεβαία ἐλπὶς καὶ ἀσφάλεια τῶν θείων πραγμάτων.

Die kriegswissenschaftlichen Werke geben damit übrigens nur ein getreues Spiegelbild der geschichtlichen Zustände, die sie schildern. Auch im Heere selbst gehen die altrömischen Traditionen niemals ganz verloren. Sie gewährleisten bis in das späte Mittelalter den byzantinischen Waffen die Überlegenheit über alle Gegner, die dem Reiche nacheinander entgegentreten. Daneben aber wirkt der kirchliche Geist auch auf die Einrichtungen des Heeres und die Lebensgewohnheiten der Truppen allmählich umgestaltend ein. Es ist in Wahrheit nie so weit gekommen, daß kirchliches Wesen den kriegerischen Sinn untergraben hätte[2]), allein wie in der militärischen Literatur mit der Zeit immer mehr von kirchlichen und religiösen Dingen die Rede ist, so zeigten sich auch die Gewohnheiten der Truppen allmählich stärker von religiösem Geiste beeinflußt. In der Taktik des Kaisers Leon ist sehr viel die Rede von den religiösen Eigenschaften der Heerführer, wovon man bei Pseudo-Maurikios noch nichts liest, eine weitgehende Rücksicht wird den Dienern des Herrn zuteil, Kirchen und Klöster, in deren Bereich das Heer marschiert, erfreuen sich ganz besonders rücksichtsvoller Behandlung. In dem Epilog, mit dem Leon seine Taktik schließt, spricht er über den religiösen Geist im Heere noch einmal im 62. Kapitel zusammenfassend: Τῆς δὲ ἱερατικῆς ἐστιν τὸ καλῶς τὰ θεῖα χρῆσθαι καὶ ταῦτα ἐπιτελεῖν ἀδιαλείπτως

[1]) Diesen Platz wird die Taktik des Pseudo-Maurikios behaupten, gleichviel, wo künftige Forschung ihr die zeitlich genaue Stelle anweisen wird.

[2]) Hierüber hat gegen Renan einige treffende Bemerkungen Carl Neumann gemacht: Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen (Leipzig 1894) p. 37; dort findet sich p. 33 f. auch anderes, was mit unserem Thema zusammenhängt.

τὰ στρατεύματα εὐσεβῶς τε καὶ θεαρέστως κατὰ τὸν παραδοθέντα θεσμὸν ἄνωθεν τοῖς εὐσεβοῦσι χριστιανοῖς, διά τε ἱερολογιῶν καὶ ἱερουργιῶν καὶ τῶν ἄλλων εὐχῶν καὶ δεήσεων πρὸς τὸν θεὸν ἐκτενῶς γινομένων καὶ πρὸς τὴν πανάχραντον αὐτοῦ μητέρα καὶ θεοτόκον καὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ θεράποντας· ἐξ ὧν ἱλεοῦται τὸ θεῖον, καὶ διὰ τὴν πίστιν τῆς σωτηρίας αἱ ψυχαὶ τῶν στρατιωτῶν εὐρωστότεραι πρὸς τοὺς κινδύνους παρασκευάζονται.

Demgegenüber muß man darauf hinweisen, daß die praktische Ausübung der religiösen Pflichten, soweit die militärwissenschaftliche Literatur es erkennen läßt, auch in den späteren Jahrhunderten keinen breiteren Raum in dem täglichen Leben des byzantinischen Soldaten beansprucht als in der ersten noch ganz unter römischem Einfluß stehenden Zeit. Nur an den Feldherrn ist die Vorschrift gerichtet, die Maurikios VIII 2 gibt (p. 182 Sch.): *Πρὸ τῶν κινδύνων ὁ στρατηγὸς θεραπευέτω τὸ θεῖον· θαρρῶν γὰρ ἐν τοῖς κινδύνοις ὡς πρὸς φίλον αὐτὸ τὸ θεῖον τὰς ἱκεσίας ποιήσεται.* Kaiser Leon empfiehlt auch seinen Soldaten das Beten (XX 77): *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ πολέμου δεῖ μὲν εὐχὰς πρὸς θεὸν καταβαλέσθαι καὶ σύμμαχον ἐκεῖνον καλεῖν*, aber nachdrücklich fügt er hinzu: *μὴ μέντοι τῶν προκειμένων ἀγώνων καταμελεῖν ἢ τῶν ὀφειλομένων πράξεων κατολιγωρεῖν*, „denn mit Gott muß man auch die Hände rühren". Beide Vorschriften beziehen sich nicht auf dienstliche Verrichtungen. Dagegen ist es dienstlicher Befehl, daß am frühen Morgen vor dem Beginn des Tagewerks und am Abend nach dem Essen und dem letzten Appell das Trisagion gesungen wird, *Ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.* Die Vorschrift lautet bei Pseudo-Maurikios VII 17 (p. 169 Sch.): *Χρὴ εἴτε ἐν φοσσάτῳ διάγει τὸ βάνδον ἤτοι τὸ τάγμα εἴτε καὶ καθ' ἑαυτὸ ἀπληκεύει ὁπουδήποτε, πρωίας εἰς αὐτὸν τὸν ὄρθρον πρὸ παντὸς πράγματος καὶ εἰς ἑσπέραν ὁμοίως μετὰ τὸ δεῖπνον καὶ τὰς μίσσας τὸ τρισάγιον ψάλλεσθαι καὶ τὰ λοιπὰ κατὰ τὴν συνήθειαν.* Nahezu wörtlich ist der Befehl bei Leon XII 115 (c. 837 D Migne) und sonst wiederholt. Es ist wohl selbstverständlich, daß das Trisagion von der geschlossenen Abteilung gesungen wurde. Dagegen bleibt zweifelhaft, wie man den Zusatz *καὶ τὰ λοιπὰ κατὰ τὴν συνήθειαν* verstehen soll. An einen förmlichen Gottesdienst jeden Abend wird man nicht denken dürfen, die Er-

fordernisse des Lagerdienstes werden dazu kaum Zeit gegeben haben. Er scheint auch durch eine andere Stelle ausgeschlossen zu werden, nach der sofort auf das Trisagion die Inspektion der Wachen erfolgt, Maur. XII 22 (p. 351 Sch.): *δεῖ τὸν στρατηγὸν περὶ αὐτὸν ἔχειν τουβάτωράς τε καὶ βουκκινάτωρας, καὶ τῆς τούβας τρισάκις σημαινούσης περὶ ἑσπέραν παύεσθαι τῶν πόνων καὶ δειπνοῦντας ψάλλειν τὸν τρισάγιον ὕμνον, καὶ ἀφορίζεσθαί τινας τῶν ἰδικῶν τοῦ στρατηγοῦ κατανοοῦντας τὰς βίγλας καὶ σιωπᾶν πᾶσι παρεγγυῶντας, ὥστε μηδὲ ἐξ ὀνόματός τινα θαρρεῖν μετὰ κραυγῆς καλεῖν τὸν ἑταῖρον αὐτοῦ* (ebenso bei Leon XI 21 [c. 797 C Migne]). Nach dieser Stelle hat der Gesang des Trisagion sich sogleich an das Abendessen angeschlossen. In jeder ordentlichen byzantinischen Familie aber war es Sitte, die Hauptmahlzeit mit Gebeten zu schließen, die im wesentlichen aus einer bestimmten Anzahl von Psalmen bestanden[1]). An diese wurden gelegentlich andere Gebete angefügt, die wegen des festen Platzes, den sie in jeder Abendandacht behaupteten, die *κανόνες νυκτερινοὶ τῶν ψαλμῶν* hießen. In ähnlicher Weise wird man auch den Abendgottesdienst der einzelnen Abteilungen des byzantinischen Heeres zu denken haben. Wie in der Familie, ohne einen Geistlichen, versammelte sich die Mannschaft nach dem Essen zum Beten, das Trisagion wurde angestimmt samt den anderen sonst des Abends üblichen Psalmen
und Gebeten.

Ein solches Gebet ist zufällig überliefert worden. De..r
16. Jahrhundert geschriebene, in der Laurentiana heut.
wahrte Cod. gr. Ashburnhamensis 1644[2]) enthält die
Konstantinos VIII. (1025—1028) zugeschriebenen
überlieferten Auszüge aus der Taktik des K
Schreiber fügt am Schlusse allerlei Einzelh
erklärende Anmerkungen und Ergänzung...ger
auf dem letzten Blatte f. 155r *Κανόνες*
Er nennt das Gebet ein *κάθισμα*, d
Tone psalliert werden. Auff

[1]) Vgl. Christ-Parani
Prolegomena p. LVI.
[2]) Vgl. E. Rosta
non compresi nel cat
p. 210 f.

singulär ist die Bezeichnung *κανόνες*. Mit der besonderen Liedform, die Kanon heißt, hat das Gedicht nichts zu tun; so wird man zur Erklärung an jene obengenannten *κανόνες νυκτερινοί* denken, zu denen auch dieses Lied gehört haben wird; vielleicht gedachte der Schreiber noch mehrere der Art zu notieren und wählte deshalb den Plural. Das Stück steht in der Handschrift natürlich als Prosa geschrieben, ich habe hier die rhythmische Gliederung angegeben.

Κανόνες ψαλλόμενοι εἰς πολεμίους. Κάθ(ισμα). ἦχος ά.

Ὁ πάλαι Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ συμμαχήσας
ἀγγέλου φοβερᾷ καὶ φρικτῇ παρουσίᾳ,
αὐτὸς ἐξαπόστειλον
σῆς εἰρήνης τὸν ἄγγελον
ἐνισχύοντά σου τὸν λαὸν ἐν πολέμοις,
καὶ παρέχοις νίκης ἀήττητον τρόπαιον
εἰς δόξαν σου.

Der Gedanke, den das Gebet ausspricht, ist fromm und schlicht, der alte Wunsch aller wackeren Krieger, der auch jetzt unsere Feldgrauen beseelt: Der Herr, der einst Josua half, soll seinen Engel des Friedens senden, aber der Engel soll zunächst dem Volke im Kampfe den Arm stärken und der Herr ihm den Sieg verleihen.

Stand ein Treffen bevor, so war der religiösen Vorbereitung
um gegeben als an anderen Tagen. Zur Zeit des Pseudo-
II 17, p. 72f. Sch.) fand in der Frühe des Schlacht-
r ein Gottesdienst statt, der immerhin einfach ge-
da ihn nicht nur Priester, sondern, wo sie
ldherr selbst oder die Führer der einzelnen
Er wird auch nur *εὐχή* genannt, was in-
daß die beim Morgengebet üblichen
gen wurden. An das Gebet schloß
haltend von allen Mannschaften
Abteilungen das Lager ver-
nal den alten Schlachtruf
zum Zusammentreffen
letzte Bestimmung
daß während des

Vormarsches fortwährend das Nobiscum Deus gesungen wurde, denn es sei *πάνυ ἡμῖν ἀσύμφορον καὶ ἐπιβλαβές· φαίνεται καὶ πρόφασιν γίνεσθαι διαλύσεως τῇ παρατάξει τὸ κατ᾽ ἐκείνην τὴν ὥραν ταύτην* (sc. *τὴν φωνὴν*) *κράζεσθαι· συμβαίνει γὰρ δι᾽ αὐτῆς τοὺς μὲν δειλοτέρους τῶν στρατιωτῶν εἰς μείζονα ἀγῶνα ἐμπίπτοντας ἐναπομένειν πρὸς τὴν ὁρμήν, τοὺς δὲ θρασυτέρους πρὸς ὀργὴν διεγειρομένους προπετεύεσθαι καὶ ἐξέρχεσθαι τῆς τάξεως.* Etwas verändert lauten die Vorschriften im Strategikon des Kaisers Leon (XIV 1 und XII 68f., 106). In der Nacht vor dem Schlachttage soll durch die Geistlichen ein feierlicher Gottesdienst abgehalten und den Truppen die Absolution erteilt werden. Dann soll Stille herrschen, auch beim Verlassen des Lagers. Erst im Augenblick des Angriffs, wo Pseudo-Maurikios nur das *ἀλαλάζειν* und *ὠρύεσθαι* vorgeschrieben hatte, insbesondere von seiten der rückwärtigen Abteilungen, wird jetzt von allen Truppen der übliche Siegesruf des Kreuzes angestimmt, *τὴν συνήθη νικητήριον τοῦ σταυροῦ φωνὴν ἀνακράζειν δεῖ.*

Eine Erklärung aus der Praxis bietet zu dieser Vorschrift die Erzählung Kedrens aus einem Feldzuge des Kaisers Basileios I. (II 211, 10 ed. Bonn.): *βοῇ στιβαρᾷ παιανίσαντες καὶ τὸ ʽσταυρὸς νενίκηκε᾽ συμβοήσαντες ἐπιτίθενται τοῖς ἐχθροῖς, συνεπαλαλαζόντων ἀπὸ τοῦ ὄρους καὶ τῶν λοιπῶν.* Das ist also der Schlachtru[illegible] des byzantinischen Heeres im Mittelalter, *Σταυρὸς νενίκηκε*, [illegible] an die Stelle der lateinischen Invokation Nobiscum D[illegible] treten ist[1]).

Genauere Nachrichten über den Verlauf eines [illegible] dienstes am Morgen vor der Schlacht fehlen un[illegible] Goar im Euchologium zwei ausführliche *εὐχαὶ* [illegible] mitgeteilt (p. 817—821), von denen sicher Chrysokephalos, Erzbischof von Philade[illegible]

[1]) Vgl. das sehr wirre, aber unt[illegible] Müller, Historisch-philologische [illegible] Völker aller Zeiten (Dresden [illegible] auch sehr streitbare Zeitge[illegible] sich rühmen durfte, [illegible] prediger eines groß[illegible] zu seyn", schöpft [illegible] militia Romana [illegible]

des 14. Jahrhunderts, verfaßt ist. Aber es bleibt zweifelhaft, ob sie wirklich im Heere gebetet wurden. Skizziert ist ferner ein Gottesdienst ebenda p. 812f.: *Ἀκολουθία εἰς ἐπέλευσιν βαρβάρων καὶ ἐπιδρομὰς ἐθνῶν.* Hier fehlt die im Strategikon Leons ausdrücklich verlangte *εὐχή*. Der Gottesdienst besteht im wesentlichen aus Gesang von wenigen Liedern und Psalmen und dem Verlesen von Stücken aus dem Briefe Pauli an die Epheser und dem 13. und 14. Kapitel des Lukasevangeliums. Außerdem teilt Goar einen Kanon mit, den ein sonst nicht weiter bezeichneter Johannes verfaßt hat (p. 813—817). Es ist durchaus wahrscheinlich, daß dieser Kanon einmal wirklich gesungen wurde, aber es geschah in einer Kirche der Hauptstadt, nicht im Feldlager des Heeres. Es ist auch der Kanon von vornherein für den Gottesdienst in Konstantinopel bestimmt gewesen, wie z. B. die dritte Ode der siebenten Strophe verrät, die den Schutz der Theotokos für die Stadt erfleht:

Κοσμοσώτειρα βασίλισσα πανύμνητε,
τὴν πόλιν ταύτην φύλαττε,
βασιλεύοντα βασιλέων τέξασα Χριστόν·
ἁλώσεως λύτρωσαι πικρᾶς,
αἰχμαλωσίας πρόνομῆς καταδρομῆς τῶν ἐχθρῶν.

·h deutlicher weisen auf eine Belagerung von Konstantinopel
· Stellen hin, wie z. B. Ode 8, 1: *Λιμοβόρα θηρία καὶ λύκοι*
·οὺς σοὺς δούλους ὡς ποίμνην περιεκύκλωσαν* oder 8, 3:
·ανίου παρεμβολῇ νοερᾷ κύκλωσόν σου τὴν πόλιν καὶ*
· *τὰς τῶν ἐχθρῶν ἐπηρείας ματαίωσον* u. a. Wenn
·men der Agarener bestimmt die Türken als
·t sind, so wird man die Entstehung des
·ten von Byzanz setzen müssen, etwa in
Damals aber handelte es sich nicht
·as siegesbewußt ausmarschierende
·erzweifelnde Hilferuf des ohn-
·mehr von der eigenen Kraft

·en Heeres muß in
· sie nicht kirch-
·rkwürdig genug

und bietet zudem die nächste Parallele zu den Predigten, die später in den Heeren des Abendlandes gehalten wurden. So überraschend es scheinen mag, Feldprediger gab es auch bei den Byzantinern. Sie führen den Titel *καντάτωρες*. Bei Pseudo-Maurikios II, 18 haben sie die Aufgabe, vor einem Treffen *τινὰ λέγειν προτρεπτικὰ καὶ ἀναμιμνήσκοντα τοὺς στρατιώτας προλαβουσῶν ἐπιτυχιῶν*, aus den „Sängern" der spätrömischen Heere[1]) sind griechische Rhetoren geworden. Dann wird auch diese Institution byzantinisch, d. h. sie nimmt religiösen Charakter an, den sie zur Zeit des Kaisers Leon durchaus besitzt.

In seiner Taktik liest man über die Kantatores (XII 71 ff.): „Bei dem Zusammenstoß mit dem Feinde erscheint uns auch die Tätigkeit der sog. Kantatores recht zweckmäßig. Das sind nämlich die Leute, die das Heer durch Ansprachen zum Kampfe antreiben und ermuntern, ermahnen und anfeuern. Wenn möglich, soll dies durch Leute aus den Reihen der Soldaten selbst oder der Unterführer geschehen. Die (höheren) Führer wählen für diese Aufgabe gebildete Leute aus, die imstande sind, in wohlgesetzter Rede zum Heere zu sprechen; denn die Gemeinsamkeit der Mühen und Strapazen macht die Soldaten eher geneigt auf diejenigen zu hören, die in Reihe und Glied mit ihnen marschieren. Die Kantatores sollen allerlei Ermahnungen zum Kampf an das Heer richten etwa folgenden Inhalts: Zuerst sollen sie erinnern an den Lohn für den Glauben an Gott, an die vom Kaiser erwiesenen Wohltaten und allerlei Vorteile, die ih[illegible] schon vorher zuteil geworden; dann daran, daß es sich um den Kampf für Gott und die Liebe zu ihm und für [illegible] Volk, um den Kampf ferner für die Brüder gle[illegible] wenn das der Fall sein sollte, und für Weib und K[illegible] daß ewig der Ruhm der Helden dauert, d[illegible] Brüder kämpfen; daß dieser schreckliche [illegible]ger Gottes geführt wird, daß wir Gott auf [illegible] den Ausschlag im Kampfe gibt, die [illegible] glauben ihn zum Gegner haben: [illegible]

[1]) Auf die Frage des U[illegible] kannten Cantatores gehe i[illegible] und Germanen hat ber[illegible] naheliegenden Zusamm[illegible] lichen Heere der Sp[illegible]

können, um zum Kampfe anzufeuern. Denn häufig vermag eine solche Ansprache, im rechten Augenblick gehalten, die Seelen stärker aufzurütteln als ein Haufen Goldes."

Das sind die Grundgedanken, die in jeder Feldpredigt zu allen Zeiten wiederkehrten. Bei den Byzantinern ist sie bereits vollständig entwickelt, steht aber noch außerhalb der Liturgie. Erst dem Abendland blieb es vorbehalten, sie in den Mittelpunkt des Feldgottesdienstes zu stellen.

Im Zeremonienbuch besitzen wir eine ausführliche Schilderung des kirchlichen Gepränges, mit dem der Triumph des Kaisers nach siegreicher Beendigung eines Feldzugs gefeiert wurde (II 19. 20, p. 607—615 ed. Bonn.). Das Gegenstück dazu, die gottesdienstlichen Feiern beim Auszug des Heeres, sind dort nicht mitgeteilt. Zwar gibt es ein paar Notizen, in denen bezeugt wird, daß der Kaiser vor dem Abmarsch feierlich Gottesdienst hielt (vgl. p. 450, 12 ff.), und es wird auch das Gebet überliefert (p. 475, 8 ff.), mit dem Kaiser Basileios einmal beim Abschied seine Stadt dem Schutze des Höchsten empfahl; aber sonst fehlen im Zeremonienbuch die gesuchten Angaben. Im übrigen gibt es Nachrichten genug über die Tatsache eines Gottesdienstes vor dem Ausrücken des Heeres. Auch ist uns ein Gebet erhalten, das bei einer solchen Gelegenheit entstanden ist. Es ist das letzte unter den Gebeten des Patriarchen Kallistos (1350—54, 1355—63), die [...]r im Euchologium p. 821—827 mitteilt, eine müde verzweifelnde [...] aus der Zeit des untergehenden Byzanz, die, ledig aller [...]raft, nur noch von einem göttlichen Wunder die Rettung

[...]es Bild eines solchen Kriegsgottesdienstes in Byzanz [...] Cod. Laurentianus graecus plut. 75 cod. 6 foll. [...] ihn vor Jahren abgeschrieben, kann ihn [...]n verfügbaren Raum hier nicht im vollen [...]l lautet: *Ἀκολουθία ψαλλομένη ἐπὶ [...]οῦ εἴς τε τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν [...]ὺς ἀσωμάτους, τοὺς ἀποστόλους [...]θρος*, ein Frühgottesdienst, [...]rt sind. Wie immer in [...]druckten Büchern, ist [...]rk[...] Zutat für die be-

sondere Gelegenheit oder als Änderung von der üblichen Form des Gottesdienstes abweicht, alles übrige ist nur durch die Stichwörter der Anfänge angedeutet. So beginnt die Feier wie jede Mette[1]), aber an Stelle der letzten sechs Verse des 140. Psalms sind drei kriegerische *στιχηρὰ ἀνατολικά* getreten, die von jedem der beiden Chöre nacheinander gesungen werden[2]). Es sind Gebete an Gott für den Sieg im bevorstehenden Kriege, das dritte lautet:

Ὁ Κωνσταντίνῳ τῷ πρώτῳ χριστιανῶν βασιλεῖ
σταυρὸν τὸν θεῖον δείξας οὐρανόθεν τε φήσας·
'θαρρῶν ἐν τούτῳ νίκα',
σὺ ὁ θεὸς
τοῦ σταυροῦ τῇ δυνάμει καὶ νῦν
νίκην καὶ ῥώμην καὶ θείαν ὄντως ἰσχὺν
τῷ στρατῷ σου δὸς ὡς εὔσπλαγχνος.

Es folgt die Doxologie und ein Gebet des Priesters in Prosa, das wieder den Sieg erfleht, dann nach dem bekannten Gebete *Καταξίωσον κτλ.*[3]) drei *στιχηρὰ ἀνατολικά* an die Theotokos voll des gleichen kriegerischen Geistes. Die Wiederholung der Doxologie wird unterbrochen durch die Anrufung des Kreuzes und der Theotokos, dann folgt das berühmte Apolytikion[4]):

Σῶσον, κύριε, τὸν λαόν σου
καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου,
νίκας τοῖς βασιλεῦσι κατὰ βαρβάρων δωρούμενο
καὶ τὸ σὸν φυλάττων
διὰ τοῦ σταυροῦ σου πολίτευμα.

Nach einem weiteren Theotokion sir...ger das Hauptstück des Frühgottesdienstes ... Zeit, den Kanon. Er zählt neun O... üblich, jede Ode besteht aus fünf, ...

[1]) Außer dem immer noch ni...
Par. 1647) vgl. über die byz...
Liturgies eastern and western ...
[2]) Vgl. Christ-Par...
Prolegomena p. LXVII f...
[3]) Christ-Para...
[4]) Vgl. Goa...

Es ist immer die gleiche Disposition gewahrt: die erste Strophe richtet sich an Gott, die zweite an die Engel, die dritte an die Apostel, die vierte an die Märtyrer, die fünfte ist, wie fast in jedem Kanon die letzte Strophe jeder Ode, der Theotokos gewidmet. Nur die achte Ode weicht wie in der Zahl der Strophen so auch inhaltlich insofern ab, als die zweite Strophe sich an Petrus, den *κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων*, die dritte an die Apostel und Märtyrer gemeinsam wendet, während die Engel hier nicht genannt sind. Hinter der dritten Ode ist ein Kathisma, hinter der sechsten ein Kontakion und dann der sog. *Οἶκος*, ein Gebet in streng rhythmischer Prosa, eingeschoben, das folgenden Wortlaut hat:

Ἐκτενῶς τῷ δεσπότῃ βοήσωμεν,
χριστωνύμων τὸ σύστημα, σήμερον·
ἐν κινδύνοις καὶ θλίψεσιν ὄντας ἐπίσκεψαι,
τοὺς ἐν σοὶ τὰς ἐλπίδας ἐκ βρέφους σαλεύοντας,
καὶ τὸ φρύαγμα κατάσπασον
ἀλαστόρων δυσμενῶν
ἱκεσίαις τῆς τεκούσης σε,
τῶν ἀΰλων λειτουργῶν,
τῶν θεοκηρύκων καλλινίκων μαρτύρων τε·
ἐπὶ γὰρ πολέμους ἐξιέναι βουλόμενοι
τὸν μόνον σὲ κραταιὸν ἐν πολέμοις
βοηθὸν προσκαλούμεθα,
ἐν σοὶ γὰρ ὁλοσχερῶς πεποιθότες
ʼν σοὶ καὶ καυχώμεθα
…σες· δόξα πρέπει τῷ κράτει σου.

… folgt noch ein Exaposteilarion und dann
… die nicht ganz mit dem üblichen Ausgang

… nzen Gottesdienstes ist der Kanon,
… im Rhythmus und in der Melodie
… asser ist in der Überschrift
… mehrere Meloden dieses
… der berühmteste war.
… lt es an jedem Be-
… bar darauf folgende

Epoche nach dem Ende des Bildersturmes führt indessen die eben geschilderte Disposition der einzelnen Oden des Kanon. Denn sie stimmt genau überein mit dem nun herrschend gewordenen Schema der Kirchenmalerei, das an Decken und Wänden der Gotteshäuser die Darstellung der ganzen himmlischen Hierarchie verlangte, Christus, Theotokos, Engel, Apostel und Märtyrer; in der Nea des Kaisers Basileios I. feierte dieser neue Stil der Malerei des byzantinischen Mittelalters seinen ersten großen Triumph.

Auch empfindet man bei der Lektüre sofort: aus der müden Spätzeit von Byzanz stammt dieser Kanon nicht. Ein stolzer, kühner und siegesbewußter Geist weht aus jeder Zeile, wie er nur der großen Epoche des Reiches vor dem 11. Jahrhundert eigen war.

Die Überschrift und die erste Ode lauten:

Θεοδώρου.

Ὁ κανών. ᾠδὴ α΄. ἦχος δ΄. Τριστάτας κραταιούς[1]).

Τρισήλιε μονάς, τρισυπόστατε φύσις,
ἡ συνέχουσα τὸ πᾶν δυνάμει θεϊκῇ,
κατ᾽ ἐχθρῶν βλασφημούντων σὲ
νεύρωσον στρατὸν καὶ στόλον
καὶ τὰς νίκας χορήγησον
δι᾽ αὐτῶν τῷ πιστῷ βασιλεῖ ἡμῶν.

Ὁ τάξεις νοερὰς στρατευμάτων ἀγγέλων
καὶ πυρφόρων στρατηγῶν τῷ σῷ παμβασιλεῖ
ὑποστήσας βουλήματι
τούτων θείᾳ συμμαχίᾳ
τροπαιοῦχον ἀπέργασαι
κατ᾽ ἐχθρῶν τὸ χριστώνυμον στράτευμα.

Νυμφίε τῶν ψυχῶν, νύμφης τῆς ἐκκλησίας
νυμφοστόλους τοὺς σοφοὺς ὁ δείξας μαθητάς,
ταῖς πρεσβείαις αὐτῶν καὶ νῦν
δώρησαι τῷ στρατῷ σου
κατὰ γῆν τε καὶ θάλασσαν
ὡς φιλάνθρωπος νίκης τὰ τρόπαια.

[1]) Vgl. Hirmologium ed. Lampadarios (Konstanti

Στρατεύματα στεῤῥὰ πολυάθλων μαρτύρων,
χριστωνύμου στρατιᾶς καὶ στόλου εὐσεβοῦς
τὰς πορείας ἰθύνατε,
θάλατταν γαληνιῶντες
καὶ τὴν γῆν καταρτίζοντες
πρὸ προσώπου αὐτῶν ἱκεσίαις ὑμῶν.

Γαλήνης νοητῆς ἡ πληροῦσα τὰ πάντα,
σαῖς λιταῖς ὡς ἀγαθὴ γαλήνην αἰσθητὴν
ἐν θαλάσσῃ συμπλέουσα
δίδου τῷ πιστῷ στρατῷ σου,
καὶ ἐν γῇ συνοδεύουσα
ἐξ ἐνέδρας καὶ βλάβης διάσωζε.

In die große Zeit byzantinischer Geschichte nach dem Bildersturm weisen auch die anderen Merkmale. Heer und Flotte des Kaisers, der sie selbst begleiten will, stehen vor dem Aufbruch zum Kampf gegen einen Feind, der noch nicht zum Christentum sich bekehrt hat. Das waren nach dem 10. Jahrhundert nur die Diener Mohammeds, Araber oder Türken, aber gerade sie sind nicht die Feinde, gegen die der Feldzug geht. Denn kein Wort findet sich, das auf den falschen Glauben an den Propheten zu deuten wäre, und die bei keinem byzantinischen Schriftsteller fehlende Bezeichnung der Mohammedaner als Agarener und Ismaeliten sucht man hier vergebens. Die Feinde, die hier gemeint sind, kennen überhaupt noch keinen Gott, sie sind Heiden. Auf barbarische Völkerstämme, die unter einzelnen Häuptlingen stehen und noch zu keinem festen Staat sich zusammengeschlossen haben, scheint der Anfang der sechsten Ode hinzuweisen: *Ἀνόμων ἐθνῶν τε καὶ τυράννων γῆν καὶ λαὸν καὶ πόλεις καθυπόταξον κράτει σου θείῳ*, aber weder diese Andeutung noch die Bemerkung in der siebenten Ode, daß die Feinde einen Teil des Reiches besetzt haben (*γῆν, ἣν ἀφεῖλε τυραννὶς ἐκ τοῦ κλήρου Ῥωμαίων ἡ βάρβαρος*), estattet eine genaue Bestimmung ihres Namens. Es können ren oder andere slavische Stämme, auch die Russen selbst sein, der Text erlaubt keine Feststellung.

ht hat der Dichter absichtlich allzu deutliche Hinweise n der damaligen politischen Lage vermieden. Denn bestimmter Feldzug den Anlaß zur Komposition

des Kanons gegeben haben wird, so ist er doch im ganzen so gehalten, daß er öfter bei der gleichen Gelegenheit gesungen werden konnte. Vielleicht ist er mit der ganzen Ordnung dieses Kriegsgottesdienstes noch im 14. Jahrhundert in Gebrauch gewesen, als die Handschrift entstand. Denn sie enthält außer medizinischen Abhandlungen auch die Taktik des Kaisers Leon (ff. 72^{r}—115^{v}); auch waren die Stücke aus dem Militärstrafgesetzbuch, die der Schreiber (ff. 116^{r}—120^{r}) neben dieser Gottesdienstordnung als eine Art Anhang zur Taktik mitteilt, damals ebenfalls noch in Geltung.

Aber der Geist, der aus dem ganzen Offizium spricht, war jetzt aus dem kaiserlichen Heere gewichen. An Frömmigkeit zwar fehlte es den Byzantinern auch in diesen letzten Zeiten des Reiches nicht, aber die alte Kraft und Tapferkeit waren dahin. Sie hatten die alte Weisheit vergessen: *σὺν θεῷ γὰρ δεῖ καὶ τὰς χεῖρας σαλεύειν.*

Altpreußisches.

Von

A. Bezzenberger (Königsberg).

Der Güte Dr. W. Ziesemers, der für das im Auftrage der Berliner Akademie von ihm unternommene preußische Wörterbuch die mittelalterlichen deutschen Sprachquellen des Königsberger Staatsarchivs herangezogen hat, verdanke ich einige urkundliche Stellen aus Kammerrechnungen[1]), die altpreußische Wörter enthalten. Der Zuwachs, den der altpreußische Sprachschatz dadurch erfährt, ist zwar nur klein, aber bei der lückenhaften Überlieferung des Altpreußischen willkommen, und da alle diese Stellen an ihm Anteil haben, setze ich sie hierher und werde dann versuchen, die Fragen, die sie aufwerfen, zu beantworten.

1. Lunenburg im somergerichte 15. anno visitationis Marie:
   Porrepil ingemanet $7^1/_2$ m., dy hat der schubert usgegeben.
2. Im fasten gerichte czu Pellen Margarethen im somer 15⁰:
   der kemerer hat ingemanet im *porr*[*epil*] 8 m. und $10^1/_2$ sc.[2])
3. Im fastengerichte czu Lunenburg camerampt 15⁰:
   kemerer hot ingemanet *porr*[*epil*] *slusim sorgalio* 19 m. minus 9 sc.
   sunde gefallen 3 m. minus 1 sc.
4. Camerampt Nattingen herbestgericht:
   der kemerer hat ingemanet im *porr*[*epil*] $11^1/_2$ m., do von

[1]) Ordensbriefarchiv, 1417, 1420. Außer Nr. 8 aus den Jahren 1414 -esta… 1417. — Bei späterem eignen Nachsuchen fand ich nicht wenige Stellen, …ren die obigen Nr. 2—7 philologisch bestätigen, sprachlich aber nichts …seten. Ich sehe von ihnen ab.

[2]) …t in Nr. 3, 4, 5 und sonst immer ist *porrepil* abgekürzt. Die …n … von Dr. Ziesemer her.

hat her usgegeben $1/_2$ m. vor fissche, vor eyer, vor cannen. item *slusim sorgalio* gefallen 19 m. ane 4 sol.
sunde gefallen 4 m. 10 sc. usgegeben 14 sol. rotmannen, *pagmoren*, *dwarniken*.

5. Im fastengerichte Barthensteyn anno 15°: ingemanet im *porr[epil]* *slusim sorgalio* 24 m. minus $6^1/_2$ sol., vor *sunde* 2 m. $10^1/_2$ sol., *ackirpolleide* $6^1/_2$ m. und 1 ferto, herschaw 9 m. und 1 ferto.
6. Im fastengerichte Sintheu camerampt anno etc. 15°: kemerer hat ingemanet 40 m. 7 sc. ane 6 d. *slusim sorgalio*, item 7 m. minus 4 sc. *sunde* und herschaw, item 8 sc. vor *ackirpolleide.*
7. item 10 sc. usgegeben rotluthen, *pagmoren*, *dwarniken* und sust kellerknecht.
8. Gerdauen um 1420:
von pflugkorne und *dassumptin.*

Von den hier erscheinenden preußischen Wörtern sind schon bekannt *slusim*, *sorgalio*, *pagmoren*, *sunde* und (*ackir*)*polleide*, neu dagegen *porrepil*, *dwarniken* und *dassumptin*. Die beiden letzten sind ohne weiteres klar: *dwarniken* ist deutscher Plural eines dem poln. *dworznik*, *dwornik* „Hofmeier, Vogt“ (vgl. russ. *dvórnik* „Hausknecht“, lit. *dwarìnìnkas* „Mann vom Hofe“) entsprechenden, wahrscheinlich hieraus entlehnten Wortes[1]), und *dassumptin* gehört offensichtlich zu preuß. *dessīmts*, *dessympts* „zehnter“, bedeutet „Dezem, Zehnte“ und entspricht dem lit. *deszimtìnė* „Zehntel“. Da alle obigen Stellen auf handschriftlichen Notizen zu beruhen scheinen, kann es sein befremdendes *u* durch einen Kopisten erhalten haben. Sein *a* dagegen ist glaubwürdig (Trautmann, Die altpreußischen Sprachdenkmäler p. 104f. § 11). Zur Sache bemerke ich, daß das Pflugkorn und der Zehnte als preußische Abgaben bekannt sind (Lohmeyer, Geschichte von Ost- und Westpreußen[3] I, p. 190, 195; Lotar Weber, Preußen vor 500 Jahren p. 560f.). — Für die Entlehnung von *dwarniken* bzw. seines preuß. Nomin. Sg. **dwarniks* ist geltend zu machen, daß sein Stammwort (poln. *dwór*, russ. *dvor* „Hof“ = lit. *dwãras*) in den altpreußischen Quellen, die Eigenna-

[1]) Wegen des daneben stehenden *pagmoren* s. Nesselm[ann] unter *podkamor* und Brückner, Slav. Fremdwörter p. 11[.]

eingeschlossen, nicht vorkommt und auch dem Lettischen fehlt, die Echtheit von lit. *dwãras* aber mindestens verdächtig ist. Allerdings sehen wir den nackten Begriff „Hof" in Willents Katechismusübersetzung sowohl in der Erklärung der vierten Bitte, wie in der des ersten Glaubensartikels mit *dwãras* übersetzt (in Bechtels Ausgabe 10_4, 13_6), indessen an denselben Stellen bietet dafür das preuß. Enchiridion das auf deutsch *Vorwerk* („Landgut, besonders herrschaftliches" Schiller und Lübben) zurückgehende *burwalkan* (KZ XLIV, 320 Anm. 1), und der lettische Katechismus von 1586 (meine Ausgabe 12_5, 15_4) das aus dem Livischen (*moiz* „Gutsgebäude, Hof", Plur. „Landgut") oder Russischen (*mýza* „Landhaus, Vorwerk"; Thomsen, Beröringer p. 270) entlehnte *muiſcha* „Gut, Edelhof", und da ebendiese Bedeutung dem lit. *dwãras* vorzugsweise innewohnt (vgl. die Wörterbücher und die Redensart *ant dwãro eiti* „aufs Amt, zur Polizei gehen"), so ist es mehr als wahrscheinlich, daß wie hier, so dort absichtlich nicht die Vorstellung „Bauernhof" (lit. *kẽmas*, lett. *sêta*, *mâjas*), sondern „Herrenhof" ausgedrückt ist — vermutlich in jedem Falle, weil die echt baltische Bezeichnung eines bäuerlichen Anwesens lit. *kẽmas* = preuß. *kaimis*, lett. *ze'ems* (Bielenstein Holzbauten I, 140) war, so aber auch „Dorf" hieß, und ein Mißverständnis verhütet werden sollte. Den Begriff „Herrenhof" aber werden die Litauer wohl erst spät kennen gelernt und mit ihm seinen Ausdruck von ihren slavischen Nachbarn empfangen haben.

Von Nebenfragen abgesehen, steht es also um *dwarniken* und *dassumptin* sehr einfach. Was aber ist *porrepil*? Um eine Antwort darauf zu ermöglichen, muß ich auf die koordinierten Ausdrücke *slusim* und *sorgalio* eingehen, will aber, um die obigen Stellen tunlichst klarzustellen, auch die Termini *sunde*, *herschaw* und *ackirpolleide* behandeln. Dabei erinnere ich daran, daß Berneker und Trautmann die altpreußischen Einzelreste grundsätzlich nicht berücksichtigt haben.

slusim war gleichbedeutend mit „Dienstgut" oder „Dienstgeld", einer Abgabe, die nach Töppen, welcher dies nachgewiesen hat (Altpreuß. Monatsschrift IV, 150), nur von preußischen Bauern ...lt und vermutlich „zum Zwecke des Kriegsdienstes" erhoben
...esta... 1417. ... selbstverständlich das Wort *slusim*, das auch als *slusem*
...ren die o... ...rkommt, zu dem aus dem lit. *szlũžyti* stammenden
...seten. ...
...ht ...
...n ...
...l

(Trautmann a. a. O. p. 172 d, α) preuß. *schlūsitwei* nebst seinen Ableitungen (*schlusien* „Dienst" usw.) gehört, und die Überlieferung beider Wörter wahrscheinlich die gleiche gewesen ist, stehe ich nicht an, *slusim* lautlich auf *schlūsitwei*, nicht aber auf das ältere lit. *slũžyti* oder auf poln. *służyć* zu beziehen. Unter Berufung auf Trautmann a. a. O. p. 169 § 74, p. 170 d sehe ich daher in *slusim* eine mundartliche Umwandlung von **schlūsim*. Ob dies hinsichtlich seiner Bildung mit lit. *szlũžyjimas* „das Dienen" oder *szlūżmà* „Dienst" (Leskien, Bildung der Nomina p. 424) zu verknüpfen, und ob die Nebenform *sluszen* etwa an das erwähnte *schlusien* zu schließen oder hiervon beeinflußt ist, lasse ich dahingestellt sein.

sorgalion, bislang nur aus zwei Stellen, aber als *sorgalion* bekannt und auch an einer von ihnen neben dem „Dienstgeld" (= *slusim*) genannt, ist von Nesselmann (Thesaurus) vermutungsweise mit der sonst „Wartgeld", „Wartlohn" oder „pretium speculatorum", „pecunia pro custodia terrae", „custodialia" oder ähnlich genannten Abgabe (Lohmeyer a. a. O. p. 190; L. Weber a. a. O. p. 565) identifiziert und als *sarg-algan* (vgl. preuß. *but-sargs* „Haushalter", lit. *sárgas* „Hüter, Wächter" und preuß. *ālgas* Genit. „Lohn") gedeutet. Beides ist ansprechend, obgleich Töppen a. a. O. p. 151 in dieser Abgabe das Dienstgut (*slusim*) sehen will, aber das gleichbleibende *i* von *sorgalio*, *sorgalion* verbietet, in seinem *-alio*(*n*) **algo* (wie der Nom. Sg. von *ālgas* im Elbinger Vokabular lauten würde) anzunehmen, und da sich das Wort anderweitig nicht als Kompositum deuten läßt, ist es als abgeleitete Bildung zu betrachten. Allein auch als solche kann ich es nicht sicher erklären, denn die Form *sorgalio* trennt es von litauischen Wörtern wie *keliõnė*, und die Vermutung, es sei dem latein. *custodialia* nachgebildet, wäre abenteuerlich. Dazu kommt, daß *sorgalio*(*n*) durch das gleichmäßige *o* seiner ersten Silbe von *-sargs* (*sárgas*) abrückt und außer diesem im Preußischen nur das entlehnte *surgaut* „sorgen", *surgi* „um", der Vogelname *apisorx* und allenfalls *sirgis* „Hengst" an *sorgalio*(*n*) anklingen, alle vier aber das Verständnis dieses Wortes nicht fördern. Auch durch *Neuesorge* (Frischbier, Preuß. Wört[...] buch) wird es in keiner Weise erleichtert. — Daß *sorg*[...] *sorgalion* verschiedene Kasus (Nomin. und Akkus. Sg[...] ist eine naheliegende Vermutung.

sunde ist das aus dem Polnischen (*sąd* „Gericht"

Wort für „Strafe“, von dem in Wills Katechismus als Akk. Sg. *sūndan* und *sūndin*, als Gen. Sg. *sūndis* vorkommen. Trautmann a. a. O. p. 441 sieht darin ein Maskulinum, aber *sūndin*, *sūndis* weisen auch auf **sūndē*, und ebendies Femininum wird durch die obigen Stellen 4—6, Altpreuß. Monatsschrift IV, 138 (*sunde*) und andere Belege an die Hand gegeben. Auch *sūndan* hat deshalb für eine preuß. Femininform zu gelten, aber trotzdem ist Trautmanns Meinung nicht ganz unrichtig, sondern das fragliche Wort war ursprünglich wirklich dem Polnischen gemäß Maskulinum und *sūndan* sein regelrechter Akkusativ. Da aber mehrere Kasusendungen der *ā*-Deklination (s. *galwas*, *ālgas*; *mērgan*, *rānkan*) der *ă*-Deklination entsprechen, wurde *sūndan* fälschlich als Femininform aufgefaßt, in der Folge aber die Deklination von *sąd* = **sūndas* in die *ē*-Deklination übergeleitet (vgl. *madlan* : *madlin*; *mijlin* : *mijlan* und Trautmann a. a. O. p. 229). Einer Berücksichtigung des *-is*, welches das Elbinger Vokabular für *-as* im Nomin. Sg. der *ă*-Stämme zu zeigen pflegt, bedarf es bei der Klarheit dieser Entwicklungsreihe nicht, und eine Heranziehung von deutsch *sunde* „Sünde“ wäre unzulässig, da dies Wort von **sūndē* „Strafe“ tonisch verschieden gewesen sein wird (KZ XLIV, 320). — Sachlich ist *sunde* als Geldstrafe, -buße aufzufassen (s. Lohmeyer a. a. O. p. 192), und nichts anderes als eine solche sehe ich in *herschaw* (Nr. 5, 6), indem ich darunter die Buße verstehe, die der zahlen mußte, der sich bei der Heerschau oder „Heerschauunge“ (preuß. *karige-wayte*, *carya-woytis*) durch Nichterscheinen oder mangelhafte Bewaffnung sträflich erwiesen hatte. Vgl. Akten der Ständetage Preußens V, 316 (auch II, 575). An eine allgemeine Steuer zu den gemeinen Landes- und Verteidigungsbedürfnissen (s. das Grimmsche Wörterbuch unter *Heerbann*) ist nicht zu denken, da wenigstens eine der solchen Zwecken dienenden Landesauflagen als *slusim* deutlich spezifiziert ist.

polleide, von Töppen a. a. O. p. 140 in dieser Form (*polleyde* geschrieben) und als *polayde*, *palayde*, *palleyde*, *ballayde* nachgewiesen und als „Hinterlassenschaft des Untertanen, die, wenn er [illegible] die [illegible]eibeserben hinterläßt, an den Grundherrn fällt“, erklärt, [illegible] [illegible]kelmann richtig zu lit. *pa-léisti*, lett. *pa-láist* „loslassen“ [illegible] anderer im Ordenslande bekannter Ausdruck des[illegible]ffes war das aus dem poln. *puścizna* entlehnte *puscina*

(Nesselmann, Thesaurus). Aus meinem Nachweis Gött. Nachr. 1905, p. 455f. folgt, daß der ersten Silbe *pa-* zukommt, aber auch *po-* hier nicht zu verwerfen ist. Ob die zweite Silbe mit *ei* oder *ai* zu schreiben ist, läßt sich nicht ausmachen, da das Preußische *leid-* „lassen“ und seine Ableitungen sonst durch *werp-* verdrängt hat. — Neu ist die Verbindung *ackir-polleide.* Vielleicht ist „ackerschuld und palleyde“ (Töppen a. a. O.) als „acker-schuld und -palleyde“ aufzufassen. Wahrscheinlich ist unter *ackirpolleide* eine erbrechtliche Gebühr zu verstehen, welche die Herrschaft erhob, wenn sie auf Hinterlassenschaft an Ackerland verzichtete. Verschieden davon war das auch vorkommende „Erbgeld“.

Alles dies vorausgeschickt, kann es kaum zweifelhaft sein, daß *porrepil* eine Abgabe war, und zwar eine Abgabe von ähnlicher Art, wie *slusim,* also vermutlich eine Steuer, die einem militärischen oder ähnlichen Zwecke diente. Hieran darf der Ausdruck „ingemanet im porrepil“ nicht beirren, denn in „ingemanet im porrepil slusim sorgalio“ bezieht sich „ingemanet im“ auf alle drei Wörter, und es heißt auch nur „porrepil ingemanet“, „ingemanet porrepil slusim sorgalio“. — Um diese Abgabe aber einigermaßen zu bestimmen, bedarf es einer annehmbaren Etymologie von *porrepil,* und eine solche glaube ich geben zu können. Da das Wort nämlich so gut wie gewiß eine preußische Neubildung und für seine Erklärung also nur preußisches Sprachgut zu benutzen ist, kommt für sie nur eine geringe Zahl von Wörtern in Betracht, denn an Anklängen bietet der preußische Sprachschatz außer dem deutschen Fischnamen *rapis* „Rapfen“ und *rapeno* „junge Stute“, das hier keinerlei Anhalt gewährt, lediglich: *rapa* „Engel“, *raples* „Zange“ und *rīpaiti* „folget“ (Part. Präs. Fem. *rīpintin*), *serrīpimai* (aus *sen-r°*) „wir erfahren“, d. h. aber eine Gruppe von Wörtern, deren Zusammengehörigkeit mir außer Frage steht, obgleich Brückner, Archiv f. slav. Philologie XX, 512 meine Erklärung von *rapa* als „fylgja, guardian angel“ verwirft[1]). Auch wegen der etymo-

[1]) Nach Brückner, den ich hier an Vulfilas und des Helianddichters Übersetzungsart erinnern muß, „hätte der gläubige Verfasser des Vok[...]bulars [das mit dem heidnischen *deywis* beginnt] sich wohl gehüt[...] heidnischem Teufelszeug [?] Engel zu machen“, wäre aber vor der[...] nicht zurückgeschreckt, Engel zu „Knirpsen“ zu stempeln: [...] und *rāpōt* kriechen, *rāpainis rāpulis rāpucis* ein Kind das [...]

logischen Verwandtschaft dieser Gruppe bin ich nicht im Zweifel, denn *raples* deckt sich mit lit. *rẽplės*, *rīp-* (s. Trautmann a. a. O. p. 121 b) mit lit. *rėp-* in *ap-rėpti* „erfassen, umfassen, begreifen" („obchvatitь, ogarnąć" Juškevič, Lit. Slov.; *aprepiami* BB III, 73 Anm.), und die Begriffsentwicklung fassen — folgen vermittelt „haschen".

Also der Begriff „fassen" oder „folgen" ist in *porrepil* zu suchen, und nach dem, was ich über das Wesen der so benannten Abgabe ermittelt habe, bevorzuge ich den letzteren. Ich sehe daher in *porrepil* „Folge", jedoch nicht im Sinne „Heeresfolge", der mit *slusim* genügend ausgedrückt ist, sondern in dem der „persecutiones hostium generales, quae *volge* nominantur" (Grimm, Rechtsaltertümer p. 295), oder vielleicht noch besser im Sinne „Gefolge, Geleite", so daß *porrepil* eine Steuer behufs Ausrüstung und Besoldung der Gefolgschaft gewisser Reisender, z. B. eines Kaufmannes (vgl. Akten der Ständetage Preußens V, 107) gewesen wäre.

Als richtige Form von *porrepil* setze ich *pa-rēpīlas* oder *pa-rēpīlā* an, indem ich wegen des *orr* auf *polleide* und wegen der Bildung auf lit. *stowylas*, *stowyla* (Leskien a. a. O. p. 484) verweise.

könnte sogar . . . Zusammenhang mit dem Namen für Kröte [poln. *ropucha*, lit. *rupuižė*] verbleiben". „Zu diesem *rapa* gehört dann auch preuß. *rapeno* junge Kobel (Stute)". Als ob ein Füllen jemals kröche! — Brückner weist zwar auf die Putten der christlichen Kunst hin, aber für den Anfertiger des Vokabulars handelte es sich doch wohl nur um den biblischen Begriff „Engel", und ob er neue Ausdrücke geprägt hat, bleibt nachzuweisen.

Zur Lautverschiebung.

Von

Wilhelm Streitberg (München).

Während man früher ohne Bedenken annahm, daß in den Verbindungen *sp*, *st*, *sk*, *ft*, *χt* die Tenuis nach der Spirans nicht der Lautverschiebung unterliege, sind in den letzten Jahrzehnten wiederholt Versuche gemacht worden, zu zeigen, daß auch nach *s*, *f*, *χ* die Verschiebung der Tenues einmal erfolgt, später aber wieder rückgängig gemacht worden sei. Zu dieser Auffassung hat sich zuerst Meringer, Z. f. d. österr. Gymn. 39, 140 ff. bekannt; ihm sind Walde (KZ 34, 495 ff.), Möller (HZ Anz. 43, 117 ff.) und Michels (IF 14, 224 ff.) gefolgt.

Auf Meringers Begründung brauche ich heute nicht mehr einzugehn; denn ihren Mittelpunkt bildet Bechtels Behauptung (HZ 21, 214), daß zwischenvokalisches *st* vor dem Hauptton zu *zd* erweicht werde, eine Annahme, die das Wesen von Verners Gesetz vollkommen verkennt und die deshalb längst allgemein aufgegeben ist.

Walde geht von dem Unterschied aus, den er zwischen got. *niþjis* und ahd. *nift* usw. zu finden glaubt: *nift* beruht auf vorgermanischem *nepti-*, *niþjis* dagegen soll nach ihm auf idg. *neptjo-* zurückgehen. Aus *neptjo-* sei durch die Lautverschiebung *nefþja-* geworden. Die Verschiebung des *t* zu *þ* müsse angenommen werden, weil sie allein den Schwund des vorausgehenden *f* befriedigend erkläre: die Ähnlichkeit zwischen *f* und *þ* sei so daß sie durch Assimilation leicht in einen Laut hätten fließen können; zwischen *f* und *t* aber bestehe ein wandtschaft nicht.

Aber schon Joh. **Schmidt** hat durch seinen Hinweis auf ved. *nadbhyas* (p. 495 Fußnote) dieser Beweisführung den Boden entzogen. Und wenn W. **Schulzes** Etymologie zu Recht besteht, die *niþjis* ganz von *nepti-* trennt und zu aind. *nitya-* stellt (KZ 40, 411 ff.), so ist bei dem gotischen Wort überhaupt nicht mit dem Verlust eines *p* oder *f* zu rechnen· Für welche dieser beiden Erklärungsmöglichkeiten man sich auch entscheiden möge, zum Beweis für die Verschiebung von *t* in der idg. Verbindung *pt* taugt *niþjis* auf keinen Fall.

Möllers Beweisstücke hat **Michels** einer Prüfung unterzogen; ich darf deshalb darauf verzichten, auf alles Unsichere oder völlig Unhaltbare nochmals einzugehn. In der Hauptsache freilich sind Möller und Michels trotz aller Meinungsverschiedenheiten im einzelnen einig: da überall, wo im Germanischen durch jüngere Entwicklung *s* und *þ* zusammenstoßen, das *þ* in *t* übergeht, so glauben sie hieraus folgern zu dürfen, daß auch im Urgermanischen eine solche Rückverwandlung des verschobenen *þ* nach *s*, *f*, *χ* stattgefunden habe. Ob ein solcher Schluß berechtigt sei, wird später geprüft werden. Vorerst muß ich auf die Beweisführung von Michels näher eingehn.

Michels glaubt durch den Parallelismus von ahd. *brunst* und *cumft* die Annahme ursprünglicher Verschiebung auch nach Spirans wahrscheinlich machen zu können. Wie *cumft* aus **qumþiz*, so sei *brunst* aus **brunþiz* entstanden. Mit andern Worten: es habe sich zwischen dem Nasal und der folgenden (verschobenen) dentalen Spirans ein Übergangslaut entwickelt, dessen Charakter durch die Artikulationsstelle des Nasals bestimmt worden sei. „Angenommen ..., die Form **brunþiz* bot lautliche Unbequemlichkeiten, so daß sich etwa bei raschem Sprechen die ‚Gelegenheitsform' **brun*ˢ*þiz* mit parasitischem *s* einstellte, so begreift man ihre Durchführung auf dem Wege der Analogiebildung sehr leicht, wenn man die weitere Annahme machen darf, daß daneben einmal **dursþiz*, **lisþiz*, vielleicht auch **runsþiz*, **ansþiz* bestand“ (p. 228).

Man erkennt an der vorsichtigen Ausdrucksweise des Forschers, [illegible]ehr er sich der Unsicherheit des Bodens bewußt ist, auf den [illegible] Aber nicht nur, daß die Folgerungen in hohem Grade [illegible] auch die Voraussetzung unterliegt schweren Bean[illegible]llem muß man sich fragen: ist denn der behauptete

Parallelismus zwischen *brunst* und *cumft* wirklich vorhanden? Ich glaube, die Frage ist rundweg zu verneinen. Das *s* in got. *-brunsts*, ahd. *brunst* kann unmöglich als Übergangslaut zwischen *n* und *þ* aufgefaßt werden. Wäre es ein solcher, so müßte man *s* auch sonst zwischen *n* und *þ* finden. Das ist aber bekanntlich nie der Fall: außerhalb des Kreises der Verbalabstrakta und der Präteritopräsentia begegnet niemals der angebliche Übergangslaut. Und wenn neben aisl. *ǫf-und* ein ahd. *ab-unst*, neben got. *ga-munds* ein mhd. *munst* steht, so handelt es sich ebensogut um einfache Analogieschöpfungen wie in den Präteritis ahd. *konsta*, *gi-onsta* u. dgl. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß *-sti-* für idg. *-ti-* auf einer Linie mit *-sni-* für idg. *-ni-* steht, daß es sich in beiden Fällen um ‚Konglutinate' handelt, vgl. Brugmanns Grundriß² 2, 288; 437. Damit aber scheidet *-sti-* aus der Reihe der Beweisstücke aus.

Wesentlich anders liegen die Dinge bei *cumft* und Genossen. Hier ist das *f* — ursprünglich wenigstens — tatsächlich als Übergangslaut zu erklären. Es lohnt sich, die Geschichte des *f* etwas genauer ins Auge zu fassen. Es wird sich alsdann ergeben, daß die Stellung, welche die Bildungen auf *-mfti-* in der Entwicklung der Verbalabstrakta auf *-ti-* einnehmen, in der Regel nicht richtig beurteilt worden ist.

Brugmann, Grundriß² 1, 381; 385f. stellt das Lautgesetz auf, daß urgerm. *-md- -mt-* zu *-nd- -nt-* geworden sei, daß *-mþ-* dagegen sein *m* unverändert erhalten habe. Aber diese letzte Annahme, die auch von phonetischem Standpunkt aus betrachtet, wenig befriedigend erscheint, beruht meines Bedünkens auf einer irrigen Einschätzung des Verhältnisses von got. *ga-qumþs* und ahd. *cumft* und auf einer Verkennung der got. Form *anda-numts*.

Brugmanns Lautgesetz von der Erhaltung des *-mþ-* ist lediglich auf got. *ga-qumþs* aufgebaut. Woher aber weiß Brugmann, daß diese und nur diese Form die ungestörte lautliche Entwicklung bietet? Gewiß, es handelt sich um eine alleinstehende Bildung, und an alleinstehende Bildungen wenden wir uns mit Vorliebe wenn es gilt, die von analogischen Einflüssen nicht berührte [illegible] entwicklung festzustellen. Aber man braucht *gaqumþs* [illegible] mit *gahugds* zu vergleichen, um zu erkennen, da[illegible] gleich diesem ein Zeuge des Alten sein kann. W.

aus jedem System herausfällt, dunkel und befremdlich erscheint, gliedert sich *gaqumþs* aufs vollkommenste ein, ist von außerordentlicher Regelmäßigkeit und Durchsichtigkeit. Der Verdacht, daß wir es deshalb bei *gaqumþs* mit einer Neuschöpfung zu tun haben, wird durch *anda-numts* zur Gewißheit. Dessen *t* weist unzweideutig auf ein ursprünglich vorausgehendes *f* hin, das hat schon K. v. Bahder (Verbalabstrakta p. 72) richtig erkannt. Die Lautform des Wortes aber ist uns durch eine Beobachtung W. Schulzes (KZ 42, 92) verständlich geworden. Dieser hat nämlich in der Schreibung *fim tiguns* (Luk. 16, 6) für das zu erwartende *fimf tiguns* einen zweiten Zeugen für die schwache Artikulation von *f* in der Gruppe *mft* nachgewiesen. Wenn dem aber so ist, wenn auch für das Gotische durch *-numts* aus **numfts* das Vorhandensein von *f*-Formen festgestellt ist, die den deutschen *f*-Formen entsprechen, so ist es nicht mehr möglich, in *gaqumþs* die altertümlichere Form zu sehn. Wer das tun wollte, müßte die Frage beantworten, warum sich denn das ursprüngliche *qumþi-* nicht ebensogut zu *qumfþi-*, *qumfti-* (*qumti-*) entwickelt habe wie das ursprüngliche *numþi-*. Die Antwort dürfte um so schwieriger fallen, als uns in aisl. *sam-kund* ‚Fest, Bankett‘, eigentlich ‚Zusammenkunft‘ die ursprünglichste Form eines Verbalnomens zu *qiman* noch erhalten ist.

Auf die richtige Erklärung hätte schon der Anlaut von *-qumþs* hinweisen können. Daß *q* statt des lautgesetzlichen *k* vor *u* erscheint — im Gegensatz zu aisl. *sam-kund* —, lehrt uns, wie lebendig in diesem Falle das Gefühl für die Zugehörigkeit des Nomens zum Verbum war. Überall aber, wo das Bewußtsein von der engen Verknüpfung zweier Formenreihen vorhanden ist, pflegen vereinzelte Störungen, die durch lautliche Entwicklungen hervorgerufen sind, durch Umbildungen wieder beseitigt zu werden. So konnte auch nach dem Muster von *gabairan* : *gabaurþs*, *gatairan* : *gataurþs* u. a. m. zu *gaqiman* ein Verbalnomen *gaqumþs* an Stelle des ursprünglichen **gakunds* ohne jede Schwierigkeit neu geschaffen werden. Anlaut und Auslaut der Wurzel haben sich beim Verbal-
[illegible] nach dem Verbum gerichtet.

[illegible] *gaqumþs* sind auch die Formen wie got. *-numts* ahd.
[illegible]pfungen, nur gehören sie einer wesentlich ältern
[illegible] an. Ihre Lautform wird nur dann verständlich,

wenn man ihre Entstehung in die Zeit vor der germanischen Lautverschiebung verlegt. Dadurch, daß im Germanischen wie in allen andern idg. Sprachen (außer dem Litauischen? Doch vgl. Bartholomaes Bemerkung, Grundriß der iranischen Philol. 1, 25) ein labialer Nasal vor dentalem Verschlußlaut zu dentalem Nasal werden mußte, gestaltete sich bei den Wurzeln auf *m* die Lautform der Verbalabstrakta auf *-ti-* stark abweichend von jener der Verba. Da sich beide Kategorien sonst in der Form entsprachen, lag es von vornherein nahe, auch bei den Wurzeln auf *m* diese Entsprechung wieder herzustellen und an Stelle des lautgesetzlichen *n* der *ti*-Stämme das *m* des Verbums aufs neue einzuführen. So entstanden Formen wie *numti-*, *kumti-* usw.

Bei diesen urgermanischen Neubildungen entwickelte sich nun als Übergangslaut *p*, d. h. die Nase wurde durch Hebung des Gaumensegels abgesperrt, bevor die Öffnung des Mundverschlusses erfolgte. Hierdurch ergaben sich *numpti-*, *kumpti-* u. ä. Sie entsprechen genau den lateinischen Umbildungen wie *emptus*, *sumptus*, die infolge des Systemzwangs an die Stelle des lautgesetzlichen **entus*, **suntus* getreten sind. Es handelt sich also bei der Entstehung des Übergangslautes *p* um denselben Vorgang, den wir in geschichtlicher Zeit so oft auf germanischem Sprachgebiet beobachten können. Nach dem im Germanischen wie im Keltischen herrschenden Lautgesetz, das den Übergang von *pt* zu *ft* fordert, mußte dieses im Urgermanischen neu entstandene *pt* gleich dem aus idg. Urzeit ererbten zu *ft* werden. An die lautgesetzlich entstandenen Formen mit *ft* konnten sich natürlich jederzeit entsprechende Analogiebildungen anschließen.

Man sieht, ich treffe in der Beurteilung der Lautverhältnisse mit Sievers (Pauls Grundriß² 1, 318f.) zusammen, unterscheide mich jedoch von ihm dadurch, daß ich in den Formen wie **numti-* nicht die unmittelbare Fortsetzung der idg. Bildungen sehe, sondern deren früheste Umgestaltung. Bei dieser Auffassung erledigt sich auch ohne weiters das Bedenken, das Brugmann gegen die Sieverssche Erklärung äußert: sie sei nur unter der Voraussetzung möglich, „daß zu der Zeit, als im Urgermanischen das uridg. *t* noch unverschoben war, *-mt-* den Übergangslaut nicht bekam, wenn der unmittelbar vorausgehende Sonant nicht starktonig war" (a. a. O. p. 386 Anm.). Der Akzent hat mit der ganzen Ent-

wicklung nichts zu tun, vielmehr ist ererbtes *-mt-* überall zu *-nt-* geworden, durch Analogiebildung später neu entstandenes zu *-mpt-* entwickelt.

Geht aber, was phonetisch allein glaubhaft ist, das *-mft-* der Verbalnomina auf *-mpt-*, älter *-mt-* zurück, so fällt die Möglichkeit weg, das *f* dieser Formen zum Zeugen für das einstige Vorhandensein von *þ* anzurufen und in dem überlieferten *t* das Ergebnis einer Rückverwandlung zu erblicken.

So bleibt schließlich als einzige Stütze der Verwandlungstheorie die bekannte Tatsache übrig, daß der postdentale Spirant, der nachträglich hinter *s* zu stehen kommt, zum Verschlußlaut wird. Wie hier ein *þ* nach *s* in *t* übergeht, so soll auch im Urgermanischen nach *s, f, χ* ein *þ* in *t* zurückverwandelt worden sein. Ist aber dieser Schluß zwingend? Mir scheint, mit besserm Recht kann man aus dem Tatbestand grade das Gegenteil folgern.

Wenn ae. *hafas þu* zu *hafastu*, die 3. Sing. **forliesiþ* im Westsächsischen zu *forliest* wird, wenn dem runischen *reisþi* (gegenüber got. *raisida*) ein späteres *reisti* entspricht und was dergleichen Fälle mehr sind, so beweist diese Verwandlung der Spirans in den Verschlußlaut dem unbefangenen Beobachter vorerst nichts weiter, als daß die Verbindung *sþ* für den Germanen schwer sprechbar ist, daß sie überall dort, wo sie durch spätere Entwicklung entsteht, möglichst bald wieder beseitigt wird. Diese durchgehende Abneigung gegen die Lautgruppe *sþ* ist in meinen Augen der Annahme einer urgermanischen Verschiebung von *st* zu *sþ* nicht eben günstig.

Noch bedenklicher aber wird diese Annahme, wenn wir versuchen, uns das Wesen der Tenuisverschiebung klar zu machen. Wir brauchen dazu nicht in die urgermanische Zeit zurückzugehn, wir finden dieselben Vorgänge bei der hochdeutschen Lautverschiebung; ja sie sind bei der beginnenden dänischen Tenuisverschiebung unmittelbar der Beobachtung zugänglich. Wenn irgendwo, so ist hier die Projektion der Gegenwart in die Vergangenheit erlaubt, ja geboten.

Die Voraussetzung der Tenuisverschiebung ist die starke Aspirierung der reinen Tenues. Diese stark aspirierten Tenues „werden so gebildet, daß, während der Luftweg versperrt ist, ... die Stimmbänder die ganze Zeit weit voneinander abstehn (ε 3);

da immerzu Luft aus den Lungen getrieben wird, sammelt sich Luft hinter dem Verschluß an; und in dem Augenblick, wo der Verschluß gelöst wird, ist der Luftdruck hinter dem Verschluß so viel stärker als der äußere, daß eine starke ‚Explosion‘ entsteht und ein starker Krach oder Knall gehört wird; aber noch einen Augenblick nach der Sprengnung des Verschlusses fährt der Luftstrom fort auszuströmen, ohne daß die Stimmbänder einander wesentlich näher gekommen sind als in der Blasestellung (ε 3)“, vgl. Jespersen, Lehrbuch der Phonetik[2] p. 103. Diese stark aspirierten Tenues oder, wie Jespersen sie nennt, „beblasenen Verschlußlaute“ stehen den Affrikaten nahe und wechseln leicht mit ihnen, wenn der Übergang zu der Stellung des folgenden Lautes verlangsamt wird. Das tritt im Dänischen bei der Aussprache der Tenues vor hohen Vokalen (*i*, *y*, *u*) am merklichsten zutage. „So wird *Tivoli* von Fremden oft als *tsivoli* aufgefaßt. Die Dänen sind sicher auf dem Wege zu einem ähnlichen Lautübergang wie die sog. zweite Lautverschiebung“ (Jespersen a. a. O.). Und ganz entsprechend ist im irischen Englisch „*t* vor palatalen Vokalen ziemlich deutlich Affrikata, vor andern stark aspirierte Tenuis“ (Sievers, Pauls Grundriß[2] 1, 314).

Schwächer aspiriert sind die Tenues in der norddeutschen Aussprache und im Englischen sowie die norwegischen und schwedischen Tenues im Anlaut vor Vokalen. Jespersen nennt sie zum Unterschied von den „beblasenen“ Verschlußlauten „behauchte“ Verschlußlaute.

Die aspirierte Aussprache der Tenues ist fast der ganzen germanischen Welt eigen; in scharfem Gegensatz hierzu sprechen Romanen wie Slaven reine, nichtaspirierte Tenues.

Daß auch für die Verschiebung der indogermanischen Tenues im Germanischen starke Aspirierung die Voraussetzung bildete, daß die stimmlosen Spiranten des Germanischen nicht etwa durch einfache Lockerung des Verschlusses aus den idg. Tenues entstanden sind, läßt sich aus folgendem entnehmen: Dort, wo die Lockerung des Mundverschlusses am nächsten läge, bei den idg. Medien, ist sie nicht eingetreten, vielmehr hat eine Verstärkung des Druckes stattgefunden, wodurch sie in Tenues gewandelt wurden. Den gleichen Entwicklungsgang wie die idg. Tenues

haben dagegen die aspirierten Medien genommen; auch sie sind zu Spiranten verschoben worden.

Wir dürfen hieraus schließen, daß dort, wo die Vorbedingung zur Verschiebung, die starke Aspiration, fehlt, auch die Verschiebung unterbleiben muß.

Nun können wir aber an der lebenden Sprache beobachten, daß die Aspiration zu fehlen pflegt, wenn der Tenuis eine Spirans (*s*, *f*, *χ*) vorausgeht. Nach *s* erscheinen an Stelle der gewöhnlichen schwach aspirierten Tenues der norddeutschen Aussprache sowie der stark aspirierten Tenues der dänischen in der Regel nichtaspirierte Verschlußlaute, und zwar stimmlose Medien, vgl. Jespersen a. a. O. p. 104[2], Bremer, Deutsche Phonetik p. 104, 109 und namentlich Sievers, Phonetik[5] § 825.

Dieselbe Schwächung des Tenues begegnet uns auch im Althochdeutschen, wie die nicht seltenen Schreibungen *b*, *d*, *g* (statt *p*, *t*, *k*) nach *s*, *f*, *χ* lehren. Vgl. hierüber Braunes Ahd. Grammatik[3, 4] § 133 Anm. 2, § 146 Anm. 3 und § 163 Anm. 3—5 und die dort angeführte Literatur, besonders Kögel PBB 9, 313 ff.

Diese Besonderheit in der Aussprache der Tenues nach Spiranten ist zweifellos der Grund dafür, daß sie in dieser Stellung bei der hochdeutschen Lautverschiebung anders behandelt worden sind als sonst. Von einer ursprünglichen Verschiebung und spätern Rückverwandlung kann vernünftigerweise keine Rede sein. Wie hier in althochdeutscher Zeit die Verschiebung unterblieben ist, weil ihre Vorbedingung nicht erfüllt war, so wird sie auch im Dänischen bei den *s*-Verbindungen unterbleiben, wenn dort die Affrizierung der Tenues einst weitere Fortschritte macht.

Die Nutzanwendung auf das Urgermanische ergibt sich von selbst. Wir haben somit kein Recht, von einer Verschiebung und Rückverwandlung der idg. Tenues nach Spiranten zu reden. Dasselbe gilt von den idg. Tenues aspiratae, deren Hauchlaut nach einer Spirans verloren gehn mußte.

Drei etymologische Vermutungen.

Von

K. F. Johansson (Upsala).

1. Sanskr. *syōná-*, *siyōná-*.

Folgende Bedeutungen werden von BR. und B. angesetzt: 1. adj. 'weich, lind, worauf es sich angenehm geht, — sitzt; mild, zart, freundlich'[1]) V.B.S. (Näigh. 3, 6. Nir. 8, 13. 9, 32); außer den bei BR. angeführten Belegen s. noch Wackernagel, KZ 46, 268; weitere Stellen mit Hilfe z. B. von Bloomfield, Conc. 1045f.; Simon, Index verb. zu L. v. Schroeders Kāṭh.-Ausg. IV, 223. — 2. n. 'weicher Sitz, weiches Lager; angenehme Lage' V.B.S.[2]), wozu *syōna-kṛ́t-* 'weichen Sitz bereitend, Angenehmes wirkend' RV. I, 31, 15, *syōna-śī́-* 'auf weichem Lager ruhend' RV. I, 73, 1. VII, 42, 4. — 3. †m. 'Sack' nach Bharata zu AK. 2, 9, 26 nach ŚKDr. In dieser Bed. = †*syūna-* m. und †*syūta-*, †*syōta-* m. 'Sack' Bhar. zu AK. 2, 9, 26 und Śabdar. im ŚKDr. sowie H. 912. Med. t. 73. — 4. † m. 'Lichtstrahl; Sonne' ŚKDr. nach Med. auch hier gleich †*syūna-* m. 'Strahl; Sonne'.

Um zuerst die unter 4. angegebenen Bedeutungen zu erledigen, ist es offenbar, daß †*syōna-*, †*syūna-* 'Strahl' wirklich zu *siv-*, *syū-*

[1]) Oft neben *śiva-* z. B. AV. III, 28, 2. ŚB. 9, 4, 2, 6. Kāuś. 124, 5. PGS. 3, 4, 8, oder *suśéva-* AV. XIII, 1, 17, — mehrmals parallel mit *suṣada-* — wie neben *duryōṇá- aśiva-* MS. 1, 6, 9. — Auch von Personen, spez. von der Braut RV. X, 85, 44; vielleicht mit Wackernagel a. a. O. 'gute Stätte gewährend'.

[2]) Hierauf bezieht sich auch die Bed. 'happiness, pleasure' bei Wilson nach Śabdārthak.

'nähen' gehört; das geht schon daraus hervor, daß auch †*syūma-* m. n. soviel als 'Strahl' ist und offenbar mit *syū́man-* 'Band, Riemen, Zügel' fast identisch ist. Zur Bed. vgl. auch *raśmí-* 'Band, Zügel' und 'Strahl'. Die von den Lexx. aufgeführte Bedeutung 'Sonne' kann aus den Texten ziemlich willkürlich erschlossen sein und jedenfalls aus †*syōna-*, †*syūna-* 'Strahl' hergeleitet werden. Vielleicht hat aber zur Ansetzung einer Bed. 'Sonne' das Vorhandensein eines einmaligen **sūna-* (vgl. †*sūnu-* 'Sonne') beigetragen. Dies könnte sich zum St. **s(ā)u̯e-n-* [vgl. av. gen. *xᵛəng* aus **su̯an-s*, *xᵛan-vant- xᵛə̄n-vant-*, got. *sun-na sun-nō* usw.[1])] verhalten wie *sūra-* 'Sonne' zu **s(ā)u̯e-l-*.

Die unter 1. und 2. einerseits und 3. andrerseits aufgeführten Bedeutungen sind schwer zu vereinigen. Ältere Versuche sind außerdem spärlich. Unter Betonung der adjektivischen Bedeutung suchten A. Kuhn, KZ 3, 433 und Ascoli, KZ 16, 449 *syōná-* mit got. *skauns* zu vermitteln, was natürlich nicht angeht. Weber, Vājas. Saṃh. Spec. II, 167; Graßmann, KZ 11, 5. Wb. 1616 suchten Anknüpfung an *sīv-*, *syū-*, aber wie sie sich die Bedeutungsentwicklung gedacht, ist nicht aus den kurzen Andeutungen zu ersehen. Zu künstlich wäre eine Entwicklung wie 'genäht: angefertigt, geordnet: schön geordnet: schön' od. dgl. anzunehmen. Eher dann von der substantivischen Bedeutung 'genähtes (weiches) Polster (s. unten): Ruhestätte: Ruhe: (und adjektiviert) ruhig, angenehm'. Letzteres etwa wird wohl Horn gemeint haben, wenn er GiPh I, 2, 27. 43 *syōná-* 'weicher Sitz' mit np. *yūn* 'Satteldecke' gleichstellt. Daß indessen diese Zusammenstellung in der Hauptsache richtig ist, wird weiter unten erhärtet werden.

Um ein adj. *s(i)yōná-* kommen wir nicht herum. Meines Erachtens hat Wackernagel, KZ 46, 266ff. die richtige Etymologie gefunden[2]), indem er es aus einem ursprünglichen **su-yōna-* 'eine gute Wohnstätte bietend' = av. *hu-yaona-* Beiw. der Fravašis, herleitet. Substantiviert: 'Ort, der gute Wohnstätte bietet, gute Wohnstätte'. Nur glaube ich nicht, daß hinreichende Begründung des Überganges **su-yōná-* in **si-yōná* gegeben ist: die lautlichen Parallelen,

---

[1]) Zur Bildung Johansson, BB 18, 32f.; Brugmann, IF 18, 423f. Grundr.² II, 1, 503, 687.

[2]) Vgl. Oldenberg, GN 1914, 169ff., der den Gedanken Wackernagels mit weiteren Beispielen stützt.

die p. 270 in Anspruch genommen werden, sind mir nicht stichhaltig; und sind weiter z. B. *su-yúj- su-yōdhana-* u. dgl. wegen der etymologischen Durchsichtigkeit intakt geblieben, so sehe ich nicht ein, warum dies auch nicht für **su-yōna-* (**su-yōni-*) gelten soll, da es nicht undurchsichtiger ist, um so viel weniger als es neben sich ein ebenso durchsichtiges Gegensatzwort *dur-yōṇá-* hat.

Ich glaube, es gab einen assoziativen Faktor, der für die Änderung **su-yōná-* zu *siyōná-* verantwortlich ist. Dieser Faktor ist in einem andern Wort zu suchen, dessen semasiologische und lautliche Gleichheit eine umbildende Einwirkung ausüben konnte.

Das substantivische **suyōná-* konnte sicher '(gute) Ruhestätte' bedeuten. Wenn es nun aber auch ein *s(i)yōná-* etwa mit der Bed. 'Bett' gab, war sicherlich die Möglichkeit der gegenseitigen Einwirkung vorhanden. Ich glaube, es läßt sich wenigstens etymologisch erweisen, daß es ein solches Wort gegeben hat: es ist vorhanden in der anfangs aufgeführten dritten Bed. †*syōna-* 'Sack'. Ich setze nämlich voraus, daß es auch eine Bedeutung 'Bettsack, Bett' gehabt hat. Die Bettanordnung früher Zeiten ebensowohl wie heute erforderte sicherlich der Ruhe und Bequemlichkeit halber ebensolche mit mehr oder weniger weichen Stoffen gefüllte Säcke als Matratze, Polster, Kissen u. dgl. Man vgl. z. B. die für die Bezeichnung 'Kissen, Polster' gemeinsame Benennung, die auf eine Wz. *bhelĝh-* zurückgeht: s. *barhíṣ-* 'Opferstreu' (oder eher 'ein Bündel von Kuśa-Gras' polsterartige Unterlage als Sitz der Götter), *upabárhaṇa-* 'Polster, Kissen', apr. *pobalso, balsinis* 'Kissen', serb. *blazina* 'Kissen, Polster', slov. *blazina* 'Federbett', aisl. *bolstr* 'Polster, Kissen', vgl. auch ir. *bolg* 'Sack', gall. *bulga* 'lederner Sack'. Im Hinblick auch auf das, was unten über die germ. Wörter (für Bettstelle) aisl. *sǽing* usw. ausgeführt werden wird, zweifle ich nicht, daß die Bed. 'Sack' zur Bed. 'Polster, Bett' übergehen konnte und auch diesen Übergang tatsächlich gemacht hat. Ein gepolstertes Bett war in früheren Zeiten wie jetzt ein Inbegriff von Ruhe und Wohlsein, war mit andern Worten ein Ort des Wohlseins, Behagens. Ich meine, die Möglichkeit ist vorhanden, daß nebeneinander ein **su-yōná* 'Ruheort, -stätte' und *s(i)yōná-* 'Ruhebett' u. dgl. gestanden haben. Eine Umwandlung von **su-yōna-* zu *siyōna-* oder ein Zusammenfallen der beiden Wörter war dadurch natürlich oder fast unausbleiblich.

Es heißt RV. IV, 51, 11:

rayím divō duhitarō vibhātī́ḥ
prajā́vantaṃ yachāsmā́su dēvīḥ |
syōnā́d ā́ vaḥ pratibúdhyamānāḥ
suvī́ryasya pátayaḥ syāma ||

'Reichtum mit Kindern, o Töchter des Himmels, o Göttinnen, gewähret uns bei eurem Aufleuchten, indem Ihr von eurem Ruhelager erwachet! Wir mögen Herren sein von Heldenkraft!' Oder, mit *pratibúdhyamānāḥ* zum Subjekt in *syāma* statt zu *dēvīḥ*, 'indem wir euch zuliebe von unserem Ruhelager[1]) aufwachen'. Man mag die eine oder andere grammatische Beziehung annehmen, so paßt keine andere Bedeutung von *syōná-* besser als etwa 'angenehmes, behagliches Ruhelager', d. h. **su-yōná-* und *s(i)yōná-* sind in eins zusammengeflossen.

Eine Stelle wie RV. VI, 16, 42:

ā́ jātám jātávēdasi
priyáṃ śiśītā́tithim
syōná ā́ gṛhápatim ||

'Den neugeborenen lieben Gast fachet an beim Jātavedas am schönen Sitz des Hausherrn' (vgl. Oldenberg, ZDMG 55, 316. Ṛgveda. Textkr. u. exeg. Not. I, 377) könnte freilich eine Einsetzung von **suyōna-* empfehlen; aber man wird gestehen, daß ein *s(i)yōna-* 'Ruhelager, -bett' wenigstens möglich wäre.

Von solchen Stellen aus wie die genannten ist eine Vermischung von zwei bedeutungsähnlichen substantivischen Wörtern wie **su-yōná-* und *s(i)yōná-* verständlich; und zwar dürfte ich vermuten, daß ursprünglich an der ersten Stelle — und an etwaigen damit verwandten Stellen — ein *siyōná-* stand. Von da drang es in Stellen wie die zweite ein. Die Schreibung wucherte weiter und erfaßte auch das adjektiv. **su-yōná-*.

Das in der vorigen Auseinandersetzung vorausgesetzte *s(i)yōná-* 'Bett' ist meines Erachtens mit dem tatsächlich bezeugten † *syōna-* 'Sack' identisch. Es gibt hier keinen Anlaß, an den Angaben der Lexx. zu zweifeln; es ist außerdem bestätigt durch † *syūna-* 'Sack'

[1]) Hillebrandt, Vedachr. 127 — ähnlich Rigv. übers. p. 4 — möchte ein *syōná-* 'Gunst' ('infolge eurer Gunst wiedererweckt') ansetzen, was mir nicht einleuchtet.

sowie durch † *syōta-* und † *syūta-* dass. Die Formen † *syūna-* und † *syūta-* sind ja offenbar pp. zu *siv-*, *syū-*; also parallele Bildungen zu † *syōna-* und † *syōta-*, die freilich auch alte pp. sein können, aber als isolierte Subst. aus dem Rahmen der pp. herausfallen; erst sekundär traten dazu † *syūna-*, † *syūta-* als Substantiva. Ein Vorhandensein von † *syōna-* wird analogisch gestützt von † *syōtā-*, das außer durch die ind. Lexx. bezeugt ist durch die etymologische Zusammenstellung mit aisl. *sjóðr* 'Sack, Beutel', ags. *séod* 'Beutel', mhd. *siut* (neben *sūt*) 'Naht' (Fick [3] III, 325. [4] III, 442). Zu dem angeführten stimmt nun auch ap. *yūn* 'Satteldecke' aus ap. **hyauna-* [1]).

Bezüglich des Bedeutungswechsels 'Sack (= Polster): Bett' ist auch zu vergleichen das zur selben Wurzel gehörige

2. Sanskr. † *sēvaka-*.

Ein † *sēvaka-* m. 'Sack' ist nur in Lexx. bezeugt: H. an. 3, 110. Med. k. 170. Vermutlich gehört dazu der Pflanzenname † *sēvakālu-* = *niśābhaṅgā*, *dugdha-pucchī*, vgl. † *sēvi-* n. und † *sēvita-* n. 'Brustbeere' Rājan. im ŚKDr.[2]).

Die Etymologie — zu *siv-* — ist durchsichtig, und es gibt keinen Anlaß, an der Richtigkeit der Angabe der Lexx. zu zweifeln. Es fällt auf, daß man, soviel ich weiß, damit noch nicht das nordische Wort für Bett: aisl. *sǽing sǽng* f. 'Bett, Wochenbett', aschw. adän. *sæng*, aschw. *siang*, *siæng*, adän. *siang*, ält. dän. *siæng*, nschwed. *säng*, dän.-norw. *seng* zusammengestellt hat, obwohl Falk und Torp, Norw.-dän. et. Wb. 959. 1539 den richtigen etymologischen Zusammenhang mit der idg. Wz. **sai̯e-u-* 'nähen' vermutet hat. Daß das nord. Wort eine ursprüngliche Bedeutung 'Sack' gehabt hat, dafür hat man einen Fingerzeig in dem ags. *sæccing* 'Bett', urspr. wohl 'Bettsack; mit Heu oder anderem Material gestopfter Sack, der als Matratze dient', das offenbar eine Kompromißbildung ist von *sæcc* und einem — ev. aus dem Nordischen

[1]) Zur Bed. 'Satteldecke' vgl. lit. *balnas* 'Sattel': l. *follis* 'Sack' (aus **bhol-n-i-*) neben *balgnas*, apr. *balgnan* von einer Erweiterung mit ʒ(*h*) von derselben Wurzel, vgl. auch — zum parallelen *bhel-ĝh-* — ir. *bolg* 'Sack', gall. *bulga* 'Ledersack', got. *balgs* 'Schlauch' usw.

[2]) An Zusammenhang mit pāl *sevāla-* 'the aquatic plant Vallisneria' ist kaum zu denken. Dann jedenfalls prākritisch aus sanskr. *śevāla-*, *śaivāla-*.

entlehnten — **sǽing*; d. h. sowohl *sǽing* wie *sæcc* konnten die spezielle Bedeutung 'Bettsack' haben, wofür noch ein Zeugnis vorliegt im engl. *sacking* 'Sackleinwand für Bettböden'; eine Erinnerung vom sackartigen Charakter des nordischen Wortes dürfte noch der Bed. 'Federbett' für nnorw. *seng*, nisl. *sǽng* anhaften. Ein andres ags. Wort — auch dem nord. entlehnt — ist *song* (north.) 'Bett'. Dies setzt ein nord. **sāng* voraus, was wohl aus **saiwang-* (s. unten) zu deuten ist. Dem Nord. ist auch das ir. *sceang*, *sceng* ‚Bett, Schlafzimmer' entlehnt, von da als *brýþsceng* (gl.) ins Ags. eingedrungen. Wie auch die nordische Flexion — als Konsonant-St. — zu erklären ist, sicher hat man von einem germ. **saiwanʒ-* und mit Suffixaustausch auch **saiwinʒ-* (vgl. Noreen, Urgerm. Lautl. 48) auszugehen[1]). Aus *saiwanʒ-* entstand unter Bedingungen, die hier nicht zu erörtern sind, nord. **sāng*, das im Ags. (north.) als *song* substituiert ist; aus **saiwinʒ-* dagegen *sǽing* und aus einer Kompromißform **sǽang-* entstand *siang* (resp. *siæng*)[2]).

Als idg. Grundform ist anzusetzen: **saiu̯enq(o)-*: **saiu̯onq(o)-*: **saiu̯n̥q(o)-*, Ableitung mit *-q(o)*-Suffix von einem *-n*-St. **saiu̯-(e)n-* wie z. B. s. *udaka-* zu *udán-* usw. Ein damit wechselndes **si̯eu̯-(e)n-* ist vorhanden im thematischen †*syōna-* (s. oben). Zugrunde liegt ein Wz.-Nomen **saiu̯-*: **si̯eu̯-* (**sai̯eu̯-*) zur Wz. s. *sīv-*: *syū-* (*sī́vyati*: *syū́-*, *syū-tá*, infigiert *si-n-ō-ti* usw.), kombiniert **sai̯e-u̯(e)* von **sai̯(e)*: **sau̯(e)-* 'nähen; binden', d. h. ein **sā* + *i̯(e)*: **sā* + *u̯(e)-*. Eine Erweiterung mit *-t(o)*-Suff. ergab **si̯eu-to-*, s. †*syōta-* (s. oben).

Sollte wirklich Hultman recht behalten mit seiner Annahme (Hälsingelagen I, 72), daß die nordische Flexion (als Konsonantstamm) Pl. *sǽingr* ursprünglich ist, so hätte man ein weiteres Beispiel des

[1]) Über die Behandlung von *-aiw-* in verschiedenen Stellungen gibt es eine ganze Literatur, wovon ich hier nur die spätere, wo die vorliegende Sippe erwähnt wird, anführe: Noreen, Aschwed. Gr. 88; Kock, AfnF 17, 364 (vgl. 20, 255 ff.); v. Friesen, K. Human. vetenskapssamfundets skrifter VII, 2, 49 (vgl. IX, 6, 11 ff.); Hultman, Hälsingelagen I, 72. 103 (vgl. AfnF 17, 209 ff.); Pipping, Neuphilol. Mitteilungen 1904, N. 7—8, p. 18 f. (vgl. Grammat. studier 22 ff.).

[2]) Von den bisher versuchten Etymologien — z. B. Jessen, Dansk etym. ordb. 204, wozu weiter die untereinander zum Teil verwandten von Pipping, Neuphilol. Mitteilungen 1904, N. 7—8, 18 f. und Hultman, Hälsingelagen I, 72 (nur als unsichere Möglichkeit) hinzukommen — befriedigt keine.

eben bei dem *-q(o)*-Suffix nicht seltenen Wechsels zwischen thematischer und unthematischer Bildung (s. *marya-ká-*: gr. *μεῖρα-κ-*, s. *sana-ká-*: l. *sene-c-*, abg. *nova-kŭ*: gr. *νέα-κ-* usw.), worüber z. B. Brugmann, IF 9, 365ff. Grundr.[2] II, 1, 475. Man hätte dann neben **saiu̯enqo-*, **saiu̯n̥qo-* (s. † *sēvaka-*) ein Gebilde wie **saiu̯enq-*, **saiu̯n̥q-* für das Germanische anzusetzen. Ein Übergang von *-ā-*, *-ī-*, (und *-s-*) St. zur Kons.-St.-Flexion ist indessen nicht selten.

3. Sanskr. *citrá-*.

RV. I, 92 ist in Kleinhymnen zu teilen, nämlich 1. V. 1—4; 2. V. 5—8; 3. V. 9—12; 4. V. 13—15, die alle an Uṣas gerichtet sind, während 5. V. 16—18 den Aśvinen zugeeignet ist. Das kleine Lied an Uṣas 13—15 ist bemerkenswert dadurch, daß die Uṣas hier sehr stark als Spenderin von Fruchtbarkeit angerufen ist. Außer Beiwörtern, die auf ihren Glanz hindeuten, kommen hier mehrere solche vor, die eben der genannten Art sind: *vājinīvati* (zweimal), *gōmati*, *áśvavati*, *sūnṛtāvati* in Zusammenhang mit Wörtern, die auf Nachkommenschaft usw. Bezug haben. Besonders konkret ist der erste Vers (13)

úṣas tác citrám ā́ bhara
asmábhyaṃ vājinīvati
yéna tōkáṃ ca tánayaṃ ca dhā́mahē ||

'O Uṣas, du stutenreiche, bringe uns das *citrám*, womit[1]) wir uns Nachkommenschaft und Kinder schaffen mögen.' Hier wird, wie nicht anders zu erwarten war, *citrá-* als das überaus häufig vorkommende Adj. *citrá-* 'glänzend' genommen. Ich habe indessen den Eindruck, daß hier ein Nachklang zu hören ist von einem verschollenen Wort *citra-* n., das mit av. *čiϑra-* 'Same, Ursprung, Herkunft, Abstammung; Geschlecht, Stamm, Nachkommenschaft' usw., np. *čihr* 'Ursprung' identisch ist. Der Sinn wird offenbar ungleich konkreter, wenn man hier unter *citrá-* eben die materiell gedachte Fruchtbarkeitspotenz, die als tierischer und pflanzlicher Same ihre äußere Erscheinung hat, voraussetzen könnte; eben die Potenz, wodurch man Kinder und Nachkommenschaft gewinnen kann.

---

[1]) Ludwig: 'das Glänzende'; Graßmann: 'die schöne Gabe'; Hillebrandt, Vedachrestomathie 88: 'Bring uns das als *Schmuck* (oder *Auszeichnung*) daß wir' usw. — alles nicht eben einleuchtend.

Kleine Bemerkungen zum Physiologus.

Von

Jarl Charpentier (Upsala).

Auf p. 61ff. seines ausgezeichneten Buches „Indien und das Christentum“ hat Garbe dankenswerterweise die bisher feststehenden Entlehnungen des ältesten Physiologus aus indischen Quellen zusammengestellt. Dazu habe ich ZDMG 69, p. 442 auf eine schon von Lauchert, Geschichte des Physiologus p. 35f. angeführte Parallele, die sich nicht bei Garbe findet, hingewiesen. Es kommen demnach folgende Stellen des griechischen Physiologus in Betracht:

I. *τρίτη φύσις τοῦ λέοντος. ὅταν ἡ λέαινα τὸν σκύμνον γεννᾷ, νεκρὸν αὐτὸν γεννᾷ· ἡ δὲ λέαινα ἐπιτηρεῖ τὸ τέκνον, ἕως οὗ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐλθὼν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐμφυσήσῃ ἐς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐγείρῃ αὐτόν.* Grünwedel[1]) führt diese Geschichte auf das Epithet des Buddha *siṃhanāda* (*sīha*°) „der mit Löwenbrüll rufende, der kühn sprechende“ [2]) zurück, was mich nicht überzeugt[3]); zur Erklärung genügt meines Erachtens völlig, was Lauchert a. a. O. p. 6 aus Aristoteles angeführt hat.

III. *ἔστι πετεινὸν λεγόμενον χαραδριός, ὡς ἐν τῷ Δευτερονομίῳ γέγραπται. ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ αὐτοῦ, ὅτι ὁλόλευκός ἐστι, μὴ ἔχων μηδεμίαν μελανίαν· καὶ τὰ ἀφοδεύματα αὐτοῦ θεραπεύει τοὺς ἀμβλυωποῦντας ὀφθαλμούς. καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς τῶν βασιλέων εὑρίσκεται. καὶ ἐάν τις νοσῇ, ἐξ αὐτοῦ γινώσκουσιν ἢ ἀποθνήσκει ἢ ὑγιαίνει ὁ νοσῶν. φέρουσιν αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ νοσοῦντος ἐν τῇ κλίνῃ· καὶ ἐὰν ᾖ ἡ νόσος τοῦ ἀνθρώπου πρὸς θάνατον, ἀποστρέφει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ νοσοῦντος ὁ χαραδριός, καὶ*

---

[1]) ZDMG 52, p. 460 A. 5; Myth. d. Buddhismus p. 128; 209 A. 84.

[2]) Vgl. Franke, Dīghanikāya p. 131.

[3]) Vgl. Garbe a. a. O. p 62f.

γινώσκουσιν πάντες ὅτι ἀποθνήσκει. ἐὰν δὲ ἡ νόσος ᾖ τοῦ ἀνθρώπου πρὸς ζωήν, ἀτενίζει ὁ χαραδριὸς τῷ νοσοῦντι, καὶ ὁ νοσῶν τῷ χαραδριῷ, καὶ καταπίνει ὁ χαραδριὸς τὴν νόσον τοῦ ἀνθρώπου . . .[1]) καὶ σκορπίζει αὐτήν, καὶ ὑγιαίνει ὁ νοσῶν. Schon lange hat man dies Kapitel mit der indischen Vorstellung über den Vogel *hāridrava* als Heiler der Gelbsucht (RV. I, 50, 12 = AV. I, 22, 4)[2]) zusammengestellt[3]); die Übereinstimmung geht so weit, daß man in Indien den Vogel ans Lager des Kranken band[4]), während der Physiologus sagt: φέρουσιν αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ νοσοῦντος ἐν τῇ κλίνῃ. Es liegt somit wahrscheinlich sogar direkte literarische Entlehnung vor. Was die Wörter: καὶ ἐν ταῖς αὐλαῖς τῶν βασιλέων εὑρίσκεται betrifft, so weiß ich darüber nichts Bestimmes zu sagen; doch vergleiche man, was Kāuṭ. p. 40f. über das Halten gewisser Vögel, die Feuer, Schlangen, Gift usw. abwehren, im Palaste des Königs erwähnt.

XXII. Was der Physiologus über das Einhorn (μονοκέρως) berichtet, wurde von F. W. K. Müller, Festschr. Bastian p. 531ff. und Lüders, GN 1897, p. 115f.; 1901, 53 A. 2 einleuchtenderweise mit der bekannten Geschichte des Ṛṣyaśṛṅga zusammengestellt[5]); auch hier ist die Übereinstimmung (καὶ αἴρει αὐτὸ [ἡ παρθένος] εἰς τὸ παλάτιον τῷ βασιλεῖ[6]) eine so detaillierte, daß wohl an Entlehnung auf literarischem Wege gedacht werden muß.

XLIII. Die Geschichte vom Elefanten wird von Laufer, T'oung Pao XIV, p. 361f. durch Vergleichung mit dem, was in einer chinesischen Quelle vom Nashorn erzählt wird, als indisch

[1]) Der lateinische Text gibt folgendes zur Erfüllung der Lücke: *et volat in aëra contra solem, et comburit infirmitatem eius, et dispergit eam.*

[2]) Auch andere Vögel werden genannt, wie Papageien usw.

[3]) Vgl. A. Kuhn, KZ XIII, p. 113ff., 155f.; Sonne, KZ XIV, p. 321ff., 433ff. 462; E. Kuhn bei v. d. Bergh v. Eysinga, Ind. Einflüsse[2] p. 118 A. 1. Ob der Name χαραδριός nach E. Kuhns geistreicher Vermutung einfach aus *hāridrava*- entlehnt ist, ist mir nicht völlig klar. Jedenfalls liegt Umgestaltung nach χαράδρα vor.

[4]) Vgl. Kāu. Sū. 26, 18; Zimmer, Ai. Leben p. 92; Bloomfield SBE XLII, p. 264, 266; Jolly, Medizin p. 87; Macdonell & Keith, Vedic Index II, p. 502.

[5]) Vgl. auch Verf., IF XXIX, p. 400ff.

[6]) Man beachte speziell, daß es τῷ βασιλεῖ heißt, nicht τοῦ βασιλέως Ṛṣyaśṛṅga wird ja direkt dem Könige zugeführt.

erwiesen; durch Garbe a. a. O. p. 66 erfahren wir, daß diese Geschichte sogar zu Cäsars Zeit in Europa eingebürgert war. Leider läßt sich aber eine indische Quelle meines Wissens nicht nachweisen.

XLIV. *πῶς δὲ γεννᾶται ὁ μαργαρίτης, ἄκουσον. ἔστι κόγχος ἐν τῇ θαλάσσῃ λεγόμενος ὄστρεος· ἀνέρχεται δὲ ἐκ τῆς θαλάσσης ταῖς ὀρθριναῖς ὥραις· καὶ ἀνοίγει ὁ κόγχος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ καταπίνει τὴν οὐράνιον δρόσον, καὶ τὴν ἀκτῖνα τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης καὶ τῶν ἄστρων εἰς τὰς πτύχας ἀποκλείσασα, ἐκ τῶν ἄνω φωστήρων ἐγκυμονεῖ τὸν μαργαρίτην. ὁ δὲ κόγχος ἔχει πτέρυγας δύο ὅπου εὑρίσκεται ὁ μαργαρίτης*[1]). Daß diese bei den Alten geläufige Vorstellung von der Entstehung der Perle auf indischer Grundlage beruht[2]), ist schon von Lauchert a. a. O. p. 35f. dargelegt worden; vgl. auch Lüders, KZ XLII, p. 193ff. Übrigens scheint derselbe Aberglaube noch immer unter den Perlfischern in Südindien lebendig zu sein, war es jedenfalls vor etwa hundert Jahren, vgl. Le Beck, Asiatic Researches II, p. 1080ff.

Wenn wir nun also die oben erwähnte Geschichte von dem Löwen ausschalten, die meines Erachtens nicht hierher gehört, so haben wir doch nicht weniger als vier Erzählungen des Physiologus, die offenbar aus indischen Quellen stammen. Zu beachten sind, wie ich glaube, besonders derartige Kleinigkeiten, die auf unmittelbaren literarischen Einflüssen zu beruhen scheinen, wie sie sich wohl beim *χαραδριός* und Einhorn finden. Denn es wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß die Vorlage des Physiologus jedenfalls mittelbare Kenntnis indischer literarischer Quellen — wohl buddhistischer Erzählungen und Zauberbücher — hatte. Nun wird sich wohl, wie ich im folgenden aufzuzeigen versuche, innerhalb des Werkes noch mehr derartiges finden.

Sehr sonderbar mutet es uns an, wenn der Physiologus

[1]) Hier liegt offenbar eine Verwechslung der Perlmuschel mit der Nautilusschnecke vor.

[2]) Man leitet bekanntlich — und wohl mit Recht — gr. *μάργαρον, μαργαρίς, μαργαρίτης* aus ai. *mañjarī* ab; wenn aber dabei dieses Wort in der Bedeutung „Perle" dafür in Anspruch genommen wird, so ist dies nicht ganz sicher. Denn *mañjarī* „Perle" ist ein spätes, lexikalisches Wort; früher kommt aber *mañjarī* in der Bedeutung „Perlenschnur" (*maṇi-mañjarī, kiraṇa*°) vor.

folgendermaßen von dem Hirschen (XXX) erzählt: *ὁ Φυσιολόγος ἔλεξε περὶ τῆς ἐλάφου, ὅτι διψαλέος ἐστὶ πάνυ. διψαλέος (δὲ) γίνεται ἐκ τοῦ τοὺς ὄφεις ἐσθίειν. ἐχθρὸς γάρ ἐστι τῆς ἐλάφου ὁ ὄφις. ἐὰν οὖν φύγῃ ὁ δράκων εἰς ῥαγάδα τῆς γῆς, πορεύεται ἡ ἔλαφος, καὶ ἐμπιπλᾶται τὰ ἀγγεῖα αὐτῆς πηγιαίου ὕδατος. καὶ ἐξεμεῖ εἰς τὴν ῥαγάδα τῆς γῆς, καὶ ἀναφέρει τὸν δράκοντα καὶ καταπατεῖ καὶ ἀποκτείνει αὐτόν.* Als Gewährsmänner für diese sonderbare Geschichte erwähnt Lauchert a. a. O. p. 27 Plut. de sol. an. 24, 2; Aelian. h. a. II, 9 und Plin. n. h. VIII, 32, 115[1]); in noch älteren Quellen scheint sie in Europa nicht belegt zu sein. Mir ist es aber kaum zweifelhaft, daß sie aus Indien stammt: bei Kāuṭilya I, 20 (p. 40 ed. Shama Shastri) werden nämlich verschiedene Tiere erwähnt, die man zum Schutz gegen Feuer, Schlangen und Gift im Königspalaste halten soll; dabei heißt es nun auch in einer leider verdorbenen Zeile: *mārjāramayūranakulapṛṣatotsargasarpān bhakṣayati*[2]), was also etwa besagt, daß Katzen, Pfauen, Mungos und Antilopen (Gazellen), wenn (im Palaste) losgelassen, die Schlangen auffressen. Von den Mungos ist das wohlbekannt und wird schon AV. VI, 139, 5; VIII, 7, 23 erwähnt[3]), und die Pfauen gelten auch sonst als Feinde der Schlangen. Was aber die Antilopen (oder Gazellen) betrifft, so kenne ich nur diese Stelle, die aber durch die Wiedergabe bei Kāmandaki VII, 14 verdeutlicht wird; dort lesen wir:

mayūrapṛṣatotsarge na bhavanti bhujaṅgamāḥ |
tasmān mayūrapṛṣatāu bhavane nityam utsṛjet ||

wozu der Kommentar bemerkt: *pṛṣato mṛgaviśeṣaḥ* | *na bhavanti bhūjaṅgamās tāir bhakṣyamānatvāt* || Dadurch wird also förmlich bestätigt, daß diese Gazellen ebenso wie die anderen Tiere als Schlangenfresser aufgefaßt wurden[4]). Es ist nun auch in Betracht

[1]) Auch auf Lucanus Phars. VI, 673: *et cervi pasti serpente medulla* sei hingewiesen. Nach Aelian und Plinius treibt übrigens der Hirsch nur durch seinen Atem die Schlange aus ihrer Höhle heraus.

[2]) Shama Shastri schlägt fragend °*otsargās sarpān bhakṣayanti* vor; am einfachsten wäre natürlich: °*otsargaḥ sarpān bhakṣayati.*

[3]) Die Erzählung des Physiologus von der Feindschaft des Ichneumons und der Schlange gehört ja zu den sehr wenigen wahrheitsgetreuen Berichten des Werkes.

[4]) Man mag sich sogar fragen, ob auch das Fressen von Pfauen- und Gazellenfleisch als Schutzmittel gegen Schlangengift betrachtet wurde. Bekanntlich sind Pfau und Gazelle die Tiere, an deren Genuß Aśoka am längsten

zu ziehen, daß die Kobras zu aller Zeit in Indien besonders in den Wohnhäusern eine Landesplage gewesen sind, und daß man also dort wirklich eine derartige Beobachtung gemacht zu haben glauben könnte, was in Griechenland kaum der Fall sein dürfte. Daß die antiken Schriftsteller also hier aus indischen Quellen geschöpft haben, scheint mir nicht zweifelhaft.

Höchst sonderbar ist nun auch die Geschichte vom Achat (XLIV): *ὅταν οἱ τεχνῖται ζητῶσι τὸν μαργαρίτην, διὰ τοῦ ἀχάτου αὐτὸν εὑρίσκουσι· δεσμεύουσι γὰρ αὐτὸν σπαρτίῳ στερεῷ καὶ χαλῶσιν αὐτὸν εἰς τὴν θάλασσαν. ἔρχεται οὖν ὁ ἀχάτης ἐπὶ τὸν μαργαρίτην καὶ στήκει ἐκεῖ καὶ οὐ σαλεύεται· καὶ εὐθέως νοοῦσιν οἱ ναῦται τὸν τόπον τοῦ ἀχάτου, καὶ ἀκολουθοῦντες τῷ σπαρτίῳ εὑρίσκουσι τὸν μαργαρίτην.* Nach Lauchert a. a. O. p. 36 ist diese Geschichte bei keinem klassischem Autor zu finden; dabei glaube ich aber für Lucan Phars. VI, 677f. eine Ausnahme machen zu müssen; hier lesen wir:

innataque rubris
æquoribus custos pretiosæ vipera conchæ[1]).

Nun wird man freilich einwenden, die von Lucan erwähnte *vipera* könne unmöglich mit dem *ἀχάτης* identisch sein; ich glaube aber, daß man die beiden Stellen wegen der Ähnlichkeit der Gedanken unmöglich voneinander trennen kann; auch scheint es mir wenig klar, was im Physiologus unter dem Namen *ἀχάτης* zu verstehen ist — ob der Achat oder irgend ein Tier[2]). Vielleicht

festgehalten hat. Daß man jedenfalls durch Essen von Pfauenfleisch besondere Wirkungen zu erzielen glaubte, zeigt z. B. Jātaka II, 33ff. (vgl. Johansson, Solfågeln i Indien [Upsala 1910], p. 78f.).

[1]) Haskins, Lucani Pharsalia p. 220 weiß diese Geschichte aus keiner anderen Quelle zu belegen. Die *vipera*, die bei Lucan die Perlen bewacht, hat offenbar nichts mit dem Achat oder mit indischer Tradition zu tun. Es liegt hier wahrscheinlich, wie ich nachträglich sehe, ägyptische Überlieferung vor: in dem Seelenhymnus der Thomasakten heißt es nämlich an eine Stelle: „wenn du nach Ägypten hinabsteigt und die eine Perle bringst, die im Meere ist in der Umgebung der schnaubenden Schlange" (vv. 12—13, vgl. weiter vv. 21. 57ff.); s. darüber Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen (Leipzig 1906), p. 107ff. Zur Datierung dieser Texte trägt bei, daß in v. 7 das Kūšanreich erwähnt wird — offenbar das indische Reich der Kuṣaṇa.

[2]) Man beachte auch, daß es in Sanskritquellen eine Art Schlangen gibt, die *śaṅkhapāla* (p. *saṃkhapāla* Jāt.) heißen. Ob dieser Name irgend was mit dem *custos pretiosæ vipera conchæ* zu tun hat?

war dies dem Verfasser selbst nicht so besonders klar. Wenn wir nun weiter bedenken, daß der Perlenfang von jeher im Persischen Meerbusen und im Indischen Ozean (*rubris æquoribus*) heimisch gewesen ist und somit den antiken Völkern von der Fangart nur ziemlich dunkle Nachrichten zu Gebote standen[1]), so gewinnt meines Erachtens die Vermutung von Lauchert größeren Anspruch auf Glaubwürdigkeit, daß wir es hier mit einer Verdrehung von der Geschichte des Megasthenes bei Arrian Ind. 8; Plin. n. h. IX, 55 zu tun haben. Bei Arrian[2]) heißt es nämlich: *καὶ λέγει Μεγασθένης θηρεύεσθαι τὴν κόγχην αὐτοῦ δικτύοισι, νέμεσθαι δ' ἐν τῇ θαλάσσῃ κατ' αὐτὸ πολλὰς κόγχας, καθάπερ τὰς μελίσσας· καὶ εἶναι γὰρ καὶ τοῖσι μαργαρίτῃσι βασιλέα ἢ βασίλισσαν, ὡς τῇσι μελισσίῃσι. καὶ ὅστις μὲν ἐκείνην κατ' ἐπιτυχίην συλλάβοι, τοῦτον δὲ εὐπετέως περιβάλλειν καὶ τὸ ἄλλο σμῆνος τῶν μαργαριτῶν. εἰ δὲ διαφύγοι σφᾶς ὁ βασιλεύς, τούτῳ δὲ οὐκέτι θηρατοὺς εἶναι τοὺς ἄλλους κτλ.* Daß der sonst so gewissenhafte Megasthenes dies alles auf eigene Faust zusammengefabelt hätte, ist absolut nicht anzunehmen; er muß es wohl unbedingt von seinen indischen Gewährsmännern erfahren haben, und somit können wir wohl diese Geschichte als indisch betrachten, wenn sie auch bisher in einheimischen Quellen nicht gefunden worden ist.

Ursprünglich hat also meines Erachtens die Geschichte so gelautet, wie sie bei Megasthenes (Arrian) steht: unter den Perlmuscheln gäbe es ebenso wie unter den Bienen einen König (oder eine Königin), der sich irgendwie — etwa durch seine Größe — vor den andern auszeichnete; wenn es den Fischern gelang, seiner habhaft zu werden, so konnten sie leicht den ganzen Schwarm einfangen[3]). Daraus hat sich wohl nun weiter die

[1]) Die beste Nachricht findet sich wohl in einem Fragment des Isidorus von Charax bei Athen. III, p. 93d. Es handelt sich dort um die Perlfischerei im Persischen Meerbusen.

[2]) Vgl. Schwanbeck, Megasthenis Indica p. 149f.

[3]) Eine gewisse Erklärung bietet sich für diese sonderbare Geschichte vielleicht dadurch, daß im allgemeinen die größten, mit Algen und Seetieren bewachsenen Muscheln die schönsten Perlen enthalten und man somit mit einer gewissen Sicherheit diese sofort ausfindig machen kann. Gute Auskunft über Perlfang und Perlfischer bei Le Beck, „An account on the pearl fishery in the gulph of Manar in March and April 1797“, Asiatic Researches II, p. 1070ff. (Suppl. vols. to the Works of Sir W. Jones II, London 1801).

phantastische Erzählung von der *vipera*, die die Muscheln bewacht, bei Lucan und von dem Achat, der die Perlen auffindig macht, im Physiologus entwickelt. Es ist aber auch zu beachten, daß der letztgenannte Autor sagt: *δεσμεύουσι αὐτὸν* (sc. *τὸν ἀχάτην*) *σπαρτίῳ στερεῷ καὶ χαλῶσιν αὐτὸν εἰς τὴν θάλατταν.* Dabei scheint mir nämlich auch in Betracht zu kommen, was über das Verwenden von Senksteinen von seiten der Perlfischer berichtet wird; Le Beck, a. a. O. p. 1075f. sagt nämlich: „The diving stone is a piece of coarse granite, a foot long, six inches thick, and of a pyramidical shape, rounded at the top and bottom. A large hair rope[1]) is put through a hole in the top. Some of the divers use another shape of stone shaped like a half moon, to lind round their belly, so that their feet may be free. At present these are articles of trade at Condutchey. The most common, or pyramidical stone generally weighs about thirty lbs.“ Es kann ja sehr wohl die Nachricht von dem Gebrauch derartiger Senksteine dahin mißverstanden worden sein, daß man durch Auswerfen des Steins beabsichtigte, die Behausung der Perlmuscheln ausfindig zu machen. Daß jedenfalls die Geschichte vom Achat im Physiologus ebenso wie die von der Perle letzten Endes auf indischer Grundlage beruht, darüber hege ich nicht den geringsten Zweifel.

Verschiedene seiner Wundererzählungen verlegt der Physiologus selbst nach Indien, dem Märchenlande *κατ᾽ ἐξοχήν*. So heißt es vom Vogel Phönix (VII): *ἔστι τοίνυν πετεινὸν ἐν τῇ Ἰνδικῇ, φοῖνιξ λεγόμενον;* inwieweit dies wirklich auf irgendwelche Beziehungen der Phönixsage zu Indien hinweist, wird hier besser beiseite gelassen[2]). Weiter vom Geier (XIX): *ἐὰν οὖν ἔγκυος γένηται, πορεύεται ἐν Ἰνδίᾳ καὶ λαμβάνει τὸν εὐτόκιον λίθον. ὁ δὲ λίθος ἔχει κατὰ τὸ κάρυον τὴν περιφέρειαν. ἐὰν θέλῃς αὐτὸν κινῆσαι, ἄλλος λίθος ἔνδοθεν αὐτοῦ σαλεύεται καὶ κρούων καὶ ἠχῶν. ἐὰν δὲ ὠδίνουσα αὐτὸν λάβῃ, κάθηται ἐπάνω αὐτοῦ καὶ ἀπόνως γεννᾷ.* Dieselbe Geschichte begegnet auch bei Plin. n. h. X, 3, 12; XXXVI, 21, 151, wo es sich aber um zwei Steine

[1]) Vgl. das *σπαρτίον στερεόν* des Physiologus.

[2]) Aus Lauchert a. a. O. p. 10ff. ist dafür nichts zu holen; doch weist die Sage wahrscheinlich starke Beziehungen zu indogermanischen, bzw. indischen Mythen auf, vgl. Hammarstedt, Meddelanden från Nord. Museet 1901, p. 202ff.; Johansson, Solfågeln p. 72.

verschiedenen Geschlechts handelt, die man anderswo im Physiologus (XXXVII) als „lapides igniferi" wieder findet[1]). Diese Geschichte hängt mit dem Volksglauben von dem Vogel mit dem wunderbaren Stein zusammen, vgl. Hammarstedt, Meddelanden från Nord. Museet 1901, p. 166ff. In Indien findet sich auch der Wunderbaum περιδέξιον (XXXIV), der von den Schlangen so gefürchtet wird, daß sie sogar seinen Schatten fliehen. Nach Lauchert a. a. O. p. 29 stimmt dies genau mit dem überein, was Plin. n. h. XVI, 13, 64 von der Esche *(fraxinus)* zu berichten weiß; einen ähnlichen Glauben hegen die Leute z. B. in Schweden von dem Wacholder (Juniperus) usw. Aus Indien weiß ich aber leider keine Parallele vorzubringen, und es ist wohl am ehesten zu vermuten, daß der Physiologus den Baum nur deswegen dahin gesetzt hat, weil man dort allerlei Wunderdinge zu finden glaubte[2]). Was schließlich den „indischen Stein" (XLVI) betrifft, von dem der Physiologus sagt: ἔστι λίθος ἰνδικὸς καλούμενος, τοιαύτην δὲ φύσιν ἔχει· ἐὰν ἄνθρωπος ὑδρωπικὸς τυγχάνῃ ὤν, οἱ τεχνῖται ἰατροὶ ζητοῦσι τὸν λίθον τοῦτον, καὶ δεσμεύουσιν αὐτὸν τῷ ὑδρωπικῷ ὥρας τρεῖς· καὶ ὅλα τὰ σαπρὰ τοῦ ὑδρωπικοῦ καταπίνει ὁ λίθος. εἶτα λύουσι τὸν λίθον καὶ σταθμίζουσιν αὐτὸν μετὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὸ σταθμίον· καὶ ὁ μικρὸς λίθος ἕλκει τὸ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου. ἐὰν δὲ ἀφεθῇ ὁ λίθος εἰς τὸν ἥλιον τρεῖς ὥρας, πάντα τὰ σαπρὰ ὕδατα, ἅπερ ἦρεν ἐκ τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρώπου, ἐκχέει ἔξω, καὶ γίνεται ὅλος καθαρὸς πάλιν ὥσπερ ἦν, so haben wir hier sicher eine verdrehte Erzählung von den seit alters her in Indien gebrauchten Steinen, womit man Schlangenbisse zu heilen glaubt, vor uns[3]). Diese werden nämlich auf die Wunde gelegt, wobei man glaubt, daß sie von selbst das Gift aufsaugen und dann herabfallen; in irgendeiner Weise werden sie dann von dem aufgesogenen Gift befreit. Die Geschichte von dem Wägen des

[1]) Vgl. Lauchert a. a. O. p. 32 und die genaue Übereinstimmung mit diesen Stellen bei Lucan Phars. VI, 676: *quæque sonant feta tepefacta sub alite saxa.*

[2]) Der Name περιδέξιον erweckt aber gewisse Bedenken; sonst ist das Wort nur in der Bedeutung „Armband des rechten Arms" (Septuag.) bekannt. Hängt das Wort irgendwie mit παράδεισος = *pairi-daēsa-* zusammen? Man erinnert sich auch des indischen Paradiesbaumes, der ja *pārijāta* heißt.

[3]) Über ihre Verwendung in neuester Zeit vgl. z. B. Thurston, Omens and Superstitions in Southern India (London 1912) p. 92.

Steins und des kranken Menschen kann ja der Verfasser des Physiologus oder seine Quelle der rhetorischen Ausschmückung wegen auf eigene Faust zusammengefabelt haben.

Was der Physiologus von der ehelichen Treue der Krähe bzw. der Taube (XXVII) erzählt, findet sich nach Lauchert a. a. O. p. 26 schon bei Aristoteles, der H. A. IX, 3 dies von der Turteltaube und bei Athenaeus IX, p. 393f. von der Krähe zu berichten weiß. Von der Krähe wissen die Inder, soviel ich weiß, Ähnliches nicht zu erzählen, wohl aber ganz andere Sachen [1]; dagegen wird die Taube bei indischen Autoren als Vorbild ehelicher Treue dargestellt, wie z. B. die in Pūrṇabhadras Pañcatantra III, 8 gegebene rührende Geschichte beweist. Doch möchte ich ja nicht behaupten, daß gerade bei Aristoteles indischer Einfluß zu spüren wäre; eine derartige Vorstellung kann sehr wohl bei verschiedenen Völkern selbständig entstanden sein.

Schließlich sei auch bemerkt, daß in dem, was der Physiologus von dem Wiedehopf (*ἔποψ*, VIII) erzählt, und noch mehr in der bei Lauchert a. a. O. p. 13 aus Aelian XVI, 5 angeführten Stelle sich ganz sicher indisches Material findet. Es würde aber zu weit führen, wollte ich hier diese Dinge weiter entwickeln, und so muß ich ihre Behandlung für eine andere Gelegenheit aufsparen [2].

* * *

Ich habe zurzeit nichts mehr zuzufügen. Durch die obige kurze Darstellung ist aber weiter bestätigt worden, daß sich im Physiologus ziemlich viel indisches Material findet; man wußte das ja schon früher; doch hoffe ich hier noch ein paar Beiträge zur Erklärung der oft sehr rätselhaften Erzählungen des sonder-

---

[1]) Was Aristoteles Gen. an. III, 6 widerlegt: *κατὰ τὸ στόμα μίγνυσθαι τούς (τε) κόρακας* ist auch indische Vorstellung, vgl. Vātsyāyana Kāmas. p. 173 ed. Durgāprasāda.

[2]) Nebenbei sei hier bemerkt, daß zu dem, was Lauchert a. a. O. p. 40 aus dem armenischen Physiologus über die Tigerin angeführt hat, sich eine deutliche Parallele bei Claudian carm. 36, 267: *iam iamque hausura profundo | ore virum vitrea tardatur imagine formæ* findet; eine sich auf diese Fangart beziehende Abbildung bei Bartoli, Sepolcro dei Nasoni, tav. 28; vgl. Blümner in I. v. Müllers Handb. IV, 2, 2 p. 522 A. 11.

baren Buches gegeben zu haben. An einigen Stellen ist nun der Einfluß indischer Vorbilder so stark, daß man nicht umhin kann, an direkte literarische Entlehnung zu denken; ich hebe hier besonders die Geschichte von dem Einhorn, auf die ich bald noch zurückkomme, hervor. Wenn nun dem so ist, so fragt man sich unwillkürlich: gehen nicht diese indischen Einflüsse noch weiter, sind sie vielleicht für den ganzen Plan des Werkes von Bedeutung gewesen?

Mir scheint es, daß der Physiologus sich eigentlich als direkt aus dem seinen Verfasser umgebenden Kulturmilieu entstanden schwer begreifen läßt. Lauchert a. a. O. p. 41ff. spricht von „Tiergeschichten alexandrinischer Gelehrten“ als unmittelbaren Vorlagen des Buches; mag sein — wir finden ja bei Plutarch, Aelian u. a. derartige Sammlungen von zoologischen Merkwürdigkeiten, und Anekdoten sind ja mit der antiken Naturkunde vor und nach Aristoteles unauflöslich verbunden. Aber all diesen Werken fehlt gerade der Zug, der dem Physiologus seine Eigenart — ich möchte beinahe sagen seinen Reiz — verliehen und der ihm einzig und allein seine Bedeutung und sein Fortleben gesichert hat, nämlich die Symbolik, die Auslegung tierischer Eigenschaften und Merkwürdigkeiten als auf die höchsten Dinge der christlichen Lehre sich beziehend. Man hat gesagt und wird sagen, daß sich diese Symbolik aus Andeutungen der heil. Schrift erklären läßt, aber das bei Lauchert u. a. zusammengestellte Material beweist unzweideutig, daß eine solche Erklärung ungenügend ist. Was der Physiologus an derartigen Dingen aus der heil. Schrift geholt hat, ist nicht viel und könnte wohl auch nicht viel sein. So haben wir uns wohl nach anderen Erklärungsbelegen umzusehen.

Bedenken wir nun zuerst, daß der Physiologus in Alexandrien entstand und ziemlich sicher schon bald nach dem Jahre 100 n. Chr. geschrieben ist[1]); wer der Verfasser war, ist ja leider nicht bekannt, doch ist er wohl kaum ein durch Gelehrsamkeit oder sonstige hervorragende Eigenschaften besonders merkwürdiger Mann gewesen. Vielmehr scheint mir alles darauf hinzuweisen,

[1]) Dies scheint mir Lauchert a. a. O. p. 68ff. deutlich hervorgehoben zu haben.

daß das Buch von Anfang an von einem Manne aus dem Volke[1]) fürs Volk geschrieben wurde, und daraus erklärt sich wohl auch seine schon früh groß gewordene Popularität. Zu jener Zeit gab es aber in Alexandrien ein buntes Gemisch von Völkern aller Länder, die sich in der größten Handelsstadt der Welt, durch welche alle Schätze des Ostens nach den Ländern des Mittelmeeres strömten, zusammengedrängt hatten. Von diesen waren aber der nicht geringste Teil Inder; denn Plinius u. a. bezeugen zur Genüge, welch zentrale Stellung als Exportland Indien zu dieser Zeit einnahm. Diese Inder aber müssen zum allergrößten Teil aus Ceylon oder aus den Emporien des westlichen Indiens (Bharukaccha — *Βαρύγαζα* usw.) gestammt haben und waren somit ziemlich sicher Buddhisten; für Ceylon ist das selbstverständlich, und das westliche Indien lebte ja damals mitten in der buddhistischen Restauration unter Kaniṣka und seiner Dynastie. Nun bedenke man aber auch, daß unter den buddhistischen Laien zu jeder Zeit die Geschichten von dem Erdenleben des Meisters in seinen unzähligen Existenzen gang und gäbe gewesen sind, und wenn solche Leute irgendein heiliges Buch ihrer Religionsurkunden mit sich führten, um daraus Seelentrost und Vergnügen zu holen, so war es wohl das Jātakabuch oder eine ähnliche Legendensammlung.

Es ist nun bemerkenswert, daß in dem ältesten Physiologus die Eigenschaften so vieler Tiere direkt als die des Heilands symbolisierend ausgelegt werden. Es kommen hierbei in Betracht: 1. *Löwe* (drei Eigenschaften); 3. *Charadrius*; 4. *Pelikan*; 5. *Nachtrabe (νυκτικόραξ)*; 7. *Phönix*; 16. *Panther*; 19. *Geier (λίθος εὐτόκιος* = Christus); 22. *Einhorn*; 25. *Hydrus*; 26. *Ichneumon*; 28. *Turteltaube*; 30. *Hirsch*; 32. *Diamant*; 34. *Pendexion*; 35. *Taube* (erste Eigenschaft); 42. *Diamant*; 43. *Elefant*; 44. *Perle*; 46. *λίθος ἰνδικός*. Unter diesen finden sich einige Erklärungen, die sehr gekünstelt sind, so wenn z. B. die Eigenschaft des Nachtraben, die Finsternis mehr als das Licht zu lieben, so gedeutet wird, daß der

[1]) Wenn es nicht allzu kühn wäre — oder jedenfalls zu kühn lauten würde — möchte ich gern sagen, daß mir Cosmas Indicopleustes ein ähnliches Individuum wie der vermutliche Verfasser des Physiologus gewesen zu sein scheint.

Herr die Heiden mehr als die Juden liebte[1]). Die meisten sind aber nicht übel gewählt, und hierunter sind einige, die mir besonders beachtenswert scheinen.

Die genaue Übereinstimmung lehrt unzweifelhaft, daß die direkte Vorlage der Geschichte vom Einhorn entweder das Ṛśyaśṛṅgajātaka oder ein ihm ganz ähnliches Stück gewesen sein muß. Die Deutung lautet: *οὐκ ἠδυνήθησαν αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις αὐτὸν κρατῆσαι· ἀλλ' ἐσκήνωσεν εἰς τὴν γαστέρα τῆς ἀληθῶς (ἀεὶ) παρθένου Μαρίας, „καὶ ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν"*. Also das Einhorn bezeichnet Christus, der im Leibe der Jungfrau Maria erzeugt wird; Ṛśyaśṛṅga aber ist der Bodhisattva, der bei der Vollendung der Zeit im Leibe der reinen, jungfräulichen[2]) Māyā empfangen wird — man muß zugeben, daß die Ähnlichkeit eine schlagende ist. Beachten wir aber weiter die Geschichte von dem Elefanten: wenn dieser herumgefallen ist und ihn die großen Elefanten nicht aufrichten können, dann: *ὕστερον δὲ πάντων ἔρχεται μικρὸς ἔλεφας, καὶ ὑποτίθησι τὴν προμυξίδα αὐτοῦ ὑποκάτω τοῦ ἐλέφαντος, καὶ ἐγείρει αὐτόν.* Und dieser kleine Elefant ist der Heiland: *ὕστερον οὖν πάντων ἦλθεν ὁ νοερὸς ἐλέφας, ἤτοι Χριστὸς ὁ Θεός, καὶ ἤγειρε τὸν πεπτωκότα ἀπὸ τῆς γῆς. ὁ πρῶτος γὰρ πάντων ἐγένετο μικρότερος πάντων. ἐταπείνωσε δὲ ἑαυτόν, μορφὴν δούλου λαβών, ἵνα πάντας σώσῃ.* Man kann kaum verneinen, daß diese Geschichte von dem kleinen Elefanten, der Christus vorstellen soll, wunderbar mit der buddhistischen Anschauung von Buddha oder vielmehr Bodhisattva, der als weißer Elefant vom Tuṣita-Himmel in den Leib seiner Mutter herabkommt, übereinstimmt; und diese Vorstellung, die uns überall in späteren buddhistischen Werken entgegentritt, war offenbar schon zu Aśokas Zeit wohlbekannt[3]).

Weiter sehen wir, wie der Physiologus detailliert die Entstehung der Perle in der Muschel mit der Erzeugung des Heilands im Leibe der Maria vergleicht; es erinnert uns unzweifelhaft

[1]) Viel verständiger scheint die Erklärung der späteren Physiologi zu sein, vgl. Lauchert a. a. O. p. 9 A. 2.

[2]) Dies muß schon zu dieser Zeit die buddhistische Lehre gewesen sein, vgl. Windisch, SA XXVI, 2, 153 ff.

[3]) Vgl. die Unterschrift des XIII. Edikts in Girnar: . . . *va sveto hasti savālokasukhāvaho nāma* und Windisch, SA XXVI, 2, 5 ff. 153 ff.

daran, wie der buddhistische Kanon den Bodhisattva im Leibe der Mutter mit einem kostbaren Edelstein vergleicht[1]). Und wenn der Physiologus von den Tauben spricht, sagt er folgendes: *ὁ Φυσιολόγος περὶ πολλῶν περιστερῶν ἔλεξεν· εἰσὶ γὰρ πολλὰ γένη περιστερῶν καὶ πολύχρωμα. ἐστὶ ψαρός, μελανοειδής. ἐὰν οὖν ὅλας τὰς περιστερὰς ὁ πηγματιστὴς πηγματίσῃ, οὐδεμίαν εἰσάγει οὐδὲ πείθει τῶν ἄλλων περιστερῶν εἰσαγαγεῖν εἰς τὴν καλιάν, εἰ μὴ μόνος ὁ πυροειδὴς εἰσάγεται. ὅτε οὖν ἀπέστειλεν ὁ Πατὴρ πρὸ τῆς ἐνδημίας τοῦ Υἱοῦ, δίκην περιστερῶν καλέσαι πάντας πρὸς ζωήν, Μωϋσῆν φημι, Ἠλίαν, Σαμουήλ, Ἠσαΐαν, Ἰερεμίαν, Ἰεζεκιήλ, Δανιήλ, καὶ τοὺς λοιποὺς προφήτας, οὐδεὶς ἴσχυσεν εἰς τὴν ζωὴν εἰσαγαγεῖν τοὺς ἀνθρώπους. ὅτε δὴ ἐξαπεστάλη ὁ Χριστὸς ἐξ οὐρανῶν παρὰ τοῦ Πατρός, πάντας εἰσήγαγεν εἰς τὴν ζωήν, λέγων· „δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς“. αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πυροειδὴς περιστερός, καθὸ ἐν τοῖς Ἄισμασι γέγραπται· „ἀδελφός μου πυρρός“ φησιν ἡ νύμφη, ἥτις ἐστὶν ἡ Χριστοῦ Ἐκκλησία.* Diese Geschichte findet sich nach Lauchert a. a. O. p. 30 in etwas anderer Art bei Aelian IX, 2; ich erinnere aber auch daran, daß in Jātaka I, 208ff. Bodhisattva ein Wachtelkönig ist, der durch seine Klugheit die ganze Schar von Wachteln rettet; dem entspricht nun aber, wie bekannt, die Einleitung zu Pañcatantra II. Dort ist es jedoch nach einer vielleicht älteren Version der Geschichte der Taubenkönig *Citragrīva*, dem alle anderen Tauben beim Auffliegen folgen und somit das gefährliche Netz fortbringen. Eine gewisse Übereinstimmung liegt doch offenbar vor.

Ich kann hier nicht weiter gehen, das Gesagte wird aber für meinen jetzigen Zweck genügen. Daß unbestreitbare nahe Übereinstimmungen zwischen dem Physiologus und indischen Quellen vorhanden sind, steht fest; daß an dem Ort und zu der Zeit, wo der Physiologus entstanden ist, hinreichende Möglichkeit einer Beeinflussung von seiten buddhistischer Inder auf den Verfasser vorhanden war, steht auch fest; daß endlich der Physiologus in der klassischen und christlichen Literatur seiner Zeit keine direkten Vorbilder hatte, dagegen aber in seiner ganzen Anlage mit den buddhistischen Jātakas beachtenswerte Übereinstimmung zeigt,

[1]) Vgl. Windisch, SA XXVI, 2, 116ff.

scheint mir auch kaum geleugnet werden zu können. Dürfen wir somit annehmen, daß der Physiologus nicht nur vereinzelte Nachrichten mittelbar oder unmittelbar aus indischen Quellen geschöpft hat, sondern sogar, daß das ganze Büchlein in bewußter Anlehnung an eine indische Quelle (d. h. wohl eine Jātakasammlung) und unter ihrem direkten Einfluß entstanden ist? Ich getraue mir nicht, die Frage mit „ja" zu beantworten, erwägenswert scheint sie mir aber durchaus.

Schließlich möchte ich die Hoffnung aussprechen, daß der hervorragende Forscher, dem dieser bescheidene Beitrag, der manchmal direkt an seine eigenen Forschungen anknüpft, zugeeignet wird, ihn mit wohlwollendem Interesse, zum Teil vielleicht auch mit Zustimmung entgegennehmen möge.

Die Zitate aus Māghas Śiśupālavadha mit ihren Varianten.

Von

C. Cappeller (Jena).

Al. = Alaṃkārasarvasva (Kāvyamālā); Dhv. = Dhvanyāloka (ebd.); Kāv. = Kāvyālaṃkāravṛtti (Jena 1875); Kpr. = Kāvyaprakāśa (Kalkutta 1829); Kuv. = Kuvalayānanda (Bombay 1903); Śp. = Śārṅgadharapaddhati (Bombay 1888); Sar. = Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa (Kalkutta 1883); Sāh. = Sāhityadarpaṇa (Kalkutta 1869); Subh. = Subhāṣitāvali (Bombay 1886); Hal. = Halāyudha (Ind. St. Bd. VIII).

V, 15 *agre gatena* Sar. 143.
II, 53 *aṅkādhiropitamṛga*⁰ Kuv. 85.
VI, 67 *atisurabhir abhāji* Hal. 380.
XV, 1 *atha tatra pāṇḍu*⁰ Sāh. 72.
IX, 31 *atha lakṣma*⁰ Subh. 1974 (*vyatītya* st. *vilaṅghya; balais* st. *gaṇais*).
VII, 52 *adhirajani jagāma* Śp. 3570.
XI, 9 *anunayam agṛhītvā* Subh. 2175.
IX, 10 *anurāgavantam* Śp. 3585; Sāh. 235; Subh. 1923.
II, 44 *anyadā bhūṣaṇaṃ* Sar. 42 (*śamo* st. *kṣamā*).
X, 28 *anyayānya*⁰ Subh. 2010.
X, 14 *aprasannam aparāddhari* Subh. 2011.
XVI, 2 *abhidhāya tadā* Sar. 35.
X, 62 *ambaraṃ vinayataḥ* Subh. 2094.
IV, 29 *ayam atijaraṭhāḥ* Kuv. 81.
VII, 61 *avacitakusumā* Subh. 1863 (⁰*mālabhāriṇīṣu*).
IX, 12 *avibhāvyatārakam* Subh. 1925 (*avasanna*⁰ st. *viratoru*⁰).

II, 47 *asaṃpādayataḥ* Śp. 462.
VIII, 36 *ānandaṃ dadhati* Subh. 1882 (*svedāmbhaḥsnapitam*).
XIX, 2 *āpatantam amum* Sāh. 104.
X, 74 *āhataṃ kucataṭena* Subh. 2124.
VII, 56 *iti gaditavati* Sāh. 50.
VIII, 71 *iti dhautapuraṃdhri⁰* Hal. 421 (*āttavato* st. *āptavato*).
VII, 50 *idam idam iti* Śp. 3805.
IV, 60 *iha muhur* Sar. 85.
IX, 30 *udamajji kaiṭabhajitaḥ* Subh. 1973.
IV, 20 *udayati vitatordhva⁰* Kpr. 148; Śp. 3737; Subh. 2163.
IX, 12 *udayam uditadīptir* Subh. 2177.
XI, 47 *udayaśikhari⁰* Subh. 2187 (*riṅkhan*).
III, 8 *ubhau yadi* Kāv. 50 (*tadopamīyeta*): Sar. 19. 200 (tadopamīyeta).
IV, 59 *etasminn adhika⁰* Kuv. 82.
III, 13 *kapāṭavistīrṇa⁰* Sar. 14.
XIX, 36 *kareṇuḥ prasthito* Sar. 89.
XV, 96 *kācit kīrṇā* Kpr. 93 (*anuvidadhe mandava⁰*).
VIII, 23 *kāntānāṃ kuvalayam* Subh. 1883.
XIV, 75 *kiṃ kramiṣyati* Śp. 4020 (*asahanta — maṇḍalaḥ kramaḥ*).
VIII, 29 *kiṃ tāvat* Kuv. 184; Sāh 284.
I, 3 *kuthena nāgendram* Kāv. 76.
XI, 64 *kumudavanam apaśri* Sar. 163 (*⁰lalitānām*); Subh. 2188 (*⁰ṣaṇḍaṃ — udayati dinanātho yāti*).
IX, 38 *kṛtagurutarahāra⁰* Subh. 2183.
IV, 23 *kṛtvā puṃvat* Sar. 101 (*bhṛgubhyāṃ—smarārtaṃ*).
X, 54 *kenacin madhuram* Sar. 316.
XIV, 66 *kevalaṃ dadhati* Sar. 22.
X, 3 *krāntakānta⁰* Kuv. 184 (*bhagnabāla⁰—nirvivāra*); Sar. 181 (*bhagna⁰—praṇihitālini*); Subh. 2008 (*bhagna⁰*).
XI, 65 *kṣaṇam atuhina⁰* Subh. 2189 (*upayātaḥ*).
XI, 48 *kṣaṇam ayam* Subh. 2186.
V, 50 *kṣiptaṃ puro* Sar. 103.
I, 12 *gires taḍitvān* Kāv. 59.
VII, 18 *gurutarakala⁰* Sar. 308 (*⁰rānurāvaṃ*); Sāh. 56.
X, 63 *granthim udgrathayituṃ* Sar. 319.
III, 51 *cikraṃsayā* Sar. 173.
XI, 13 *cirarati⁰* Sāh. 67 (*⁰parikhedāt prāpta⁰*).
II, 21 *jagāda vada⁰* Sāh. 337 (*paryasta* st. *paryanta*).

XIX, 3 *jajaujojā*⁰ Sar. 116.
XI, 14 *jaraṭhakamala*⁰ Kāv. 49.
XVI, 26 *jitaroṣarayā mahādhiyaḥ* Śp. 216.
XI, 33 *tad avitatham* Sāh. 43; Subh. 2182 (*dugūlam*).
VII, 54 *tava kitava* Sāh. 50.
IX, 64 *tava sā kathāsu* Sar. 307.
III, 82 *turagaśatākulasya* Hal. 424 (*paricarato* — ⁰*śriyaḥ salilanidheś*).
VI, 4 *tulayati sma* Sar. 83.
II, 49 *tulye 'parādhe* Śp. 287; Subh. 2263.
VIII, 24 *trasyantī cala*⁰ Sāh. 58.
V, 26 *trāsākulaḥ* Dhv. 114 (*aṅganābhir* st. *aṅganānām*).
IX, 23 *dadṛśe 'pi* Subh. 1926.
XI, 15 *dadhad asakalam* Subh. 2178.
V, 37 *dānaṃ dadaty api* Kuv. 142.
IX, 34 *divasaṃ bhṛśoṣṇa*⁰ Subh. 1976.
VIII, 64 *divyānām api* Kuv. 25.
XI, 8 *drutatarakaradakṣāḥ* Subh. 2174.
VII, 53 *na khalu* Sāh. 49 (*vaṭaviṭapam* st. *vraja viṭapam*).
IX, 56 *na ca me* Sāh. 46 (*avagamya* st. *upagamya*).
IX, 61 *nanu saṃdiśeti* Śp. 3440 (*kṛśitaṃ*).
XI, 22 *navakumudavanaśrī*⁰ Subh. 2180 (*pāṇḍuglānam*).
XI, 34 *navanakhapadam aṅgaṃ* Sāh. 82; Subh. 2171 (*muhur* st. *punar*).
VI, 2 *navapalāśa*⁰ Sāh. 261.
XIX, 34 *nidhvanajjava*⁰ Sar. 121.
II, 68 *niśamya tāḥ* Sar. 47.
II, 61 *nītir āpadi* Sar. 54.
XVI, 28 *paritoṣayitā* Śp. 347.
XI, 11 *pariśithilita*⁰ Subh. 2176 (⁰*capalauṣṭhapra*⁰).
X, 53 *pallavopamiti*⁰ Sāh. 55.
X, 69 *pāṇirodham* Sāh. 55.
II, 46 *pādāhataṃ yad utthāya* Śp. 265; Sāh. 312; Subh. 2264.
III, 70 *pārejalaṃ nīranidher* Sāh. 294.
IV, 22 *pāścātyabhāgam* Śp. 4022.
IX, 6 *pratikūlatām upagate* Śp. 450; Sāh. 263; Subh. 1922.
XI, 41 *pratiśaraṇam aśīrṇa*⁰ Subh. 2184.
IX, 29 *prathamaṃ kalābhavad* Subh. 1972 (*kramata* — *sahasābhyudayam*).
I, 22 *praphullatāpiccha*⁰ Sar. 162.

XI, 66 *pralayam akhila*° Subh. 2190.
III, 12 *prasādhitasyāsya* Sar. 14 (°*tasyātha*).
XVI, 52 *prahitaḥ pradhanāya* Sar. 51 (*mahībhujā*); 198.
VI, 8 *priyasakhī* Śp. 3796.
I, 72 *balāvalepād* Sāh. 299 (*satī ca* — °*tiś ca niścalā*).
XI, 39 *bahu jagada* Śp. 3742; Subh. 2172.
X, 5 *bimbitaṃ bhṛtapariśruti* Subh. 2013 (*akṣi madhupaḥ patati sma*).
II, 100 *bṛhatsahāyaḥ kāryāntaṃ* Sāh. 317.
XIX, 66 *bhūribhir bhāribhir* Sar. 116.
VI, 20 *madhurayā* Śp. 547; Sar. 90; Sāh. 255.
IX, 63 *mama rūpakīrti*° Kuv. 134 (*praviṣṭa* st. *prasakta*).
II, 104 *mahātmāno' nugṛhṇanti* Śp. 223.
II, 45 *mājīvan yaḥ* Śp. 266; Subh. 2262.
VII, 55 *muhur upahasitām* Subh. 1862.
IV, 55 *maitryādicitta*° Sar. 29 (°*divitta*°).
XIV, 78 *yasya kiṃcid* Al. 165; Kpr. 177.
III, 16 *yāṃ yāṃ priyaḥ* Śp. 3525.
IV, 57 *yā bibharti* Sar. 91.
II, 13 *yāvadarthapadāṃ* Sāh. 317 (*ādhāya*).
I, 23 *yugāntakāla* °Kpr. 176; Kuv. 120; Śp. 4021; Sāh. 326 (°*sambhṛtā mudaḥ*).
X, 90 *yoṣitām atitarām* (Pāda 1 und 2) Sar. 33.
X, 21 *yoṣid ity* Kāv. 59.
IX, 33 *rajanīm avāpya* Subh. 1975 (Pāda 1 *rajanīvaśād udayam āpa śaśī*).
III, 53 *ramyā iti* Dhv. 115 (*kāmaṃ* st. *rāgaṃ*).
IV, 9 *rājīvarājīvaśalolabhṛṅgaṃ* Sar. 82.
IX, 13 *ruciradhāmni bhartari* Subh. 1924.
X, 37 *rūpaṃ aprati*° Sar. 235 (*anapekṣavikāśi* — *agamad*).
XI, 20 *lulitanayanatārāḥ* Śp. 3725.
VI, 14 *vadanasaurabha*° Kpr. 184.
XIX, 44 *vāraṇāgagabhīrā* Sar. 121.
XIX, 33 *vāhanājani* Sar. 121.
XI, 19 *vikacakamalagandhair* Śp. 3729 (*samada*° st. *pramada*°); Subh. 2179 (desgl.).
XI, 26 *vigatatimirapaṅkaṃ* Subh. 2181.
XI, 44 *vitatapṛthu*° Subh. 2185 (*mahīyān* st. *garīyān*; Pāda 3 *kṛtakalakalaviṅkālāpa*°).

II, 42 *vidhāya vairaṃ* Kuv. 84.
VII, 57 *vinayati sudṛśo* Sāh. 81 (*dṛśoḥ* st. *dṛśaḥ*); Subh. 1864.
IV, 14 *vibhinnavarṇā* Al. 170 (*rucaṃ rucā*); Kpr. 183; Kuv. 159; Sar. 98.
VI, 3 *vilulitālaka*⁰ Sar. 83 (*tatīḥ* st. *tatiṃ*).
I, 29 *vilokanenaiva* Sāh. 95.
IV, 36 *vihagāḥ kadamba*⁰ Sar. 85.
XIV, 15 *śāsane 'pi* Sar. 192 (*tat prayojana*⁰).
XX, 79 *śriyā juṣṭaṃ divyaiḥ* Hal. 423 (*vapuṣṭoccair yasya-ninīya-*⁰*rādvikṣipad*).
VIII, 18 *saṃkṣobhaṃ payasi* Śp. 3844; Subh. 1881.
XIX, 120 *sa tvaṃ māna*⁰ Sar. 120 (*muktā* st. *muktvā*).
XI, 24 *sapadi kumudinībhir* Subh. 2170.
I, 70 *sa bāla āsīd* Sar. 149.
II, 33 *samūlaghātam* Śp. 267.
II, 32 *saṃpadā* Śp. 461 (*susthitaṃmanyo*).
XVII, 2 *sarāgayā sruta*⁰ Sāh. 244 (⁰*vilaṅghitoṣṭhayā*).
II, 28 *sarvakāryaśarīreṣu* Sar. 34 (*muktāṅga*⁰).
I, 52 *salīlayātāni* Śp. 3993 (*abhidrutaḥ* st. *anudrutaḥ*).
I, 46 *sa saṃcariṣṇur* Sar. 138 (⁰*yāśiśrayad* — *śriyāṃ tasmai*).
XVI, 29 *sahajāndhadṛśaḥ* Śp. 348.
X, 16 *sāvaśeṣapadam* Sar. 236.
XIX, 29 *sā senā* Sar. 123.
I, 25 *sitaṃ sitimnā* Kāv. 62.
VIII, 70 *svacchāmbhaḥ*⁰ Sāh. 54 (*vāsas tu*).
X, 13 *hāvahāri* Śp. 3652.
XIII, 38 *himamuktacandraruciraḥ* Sāh. 106.
X, 52 *hrībharād* Sar. 307.

Mahabhārata II, 68, 41 ff. und Bhāsas Dūtavākya.

Von

M. Winternitz (Prag).

Im Mahābhārata II, 67 f. wird erzählt, wie Draupadī, nachdem Yudhiṣṭhira sie im Würfelspiel eingesetzt und verloren hat, auf Duryodhanas Befehl von dessen Bruder Duḥśāsana bei den Haaren in den Saal geschleppt wird. Trotz ihrer Klagen nimmt sich keiner der Helden ihrer an, da sie „rechtmäßig" verspielt worden ist. Bhīma, der an Yudhiṣṭhira seinen Zorn auslassen will, wird von Arjuna zurechtgewiesen. Nur der junge Vikarṇa tritt für sie ein. Aber Duryodhana weist den jüngeren Bruder in seine Schranken und erklärt, alles sei dem Yudhiṣṭhira abgewonnen worden, selbst die Kleider seien nicht mehr Eigentum der Pāṇḍavas und ihrer Gemahlin; es wäre deshalb sogar recht und billig, ihnen und der Draupadī die Kleider vom Leibe zu nehmen. Während die Pāṇḍavas ihre Oberkleider hinwerfen, beginnt Duḥśāsana der Draupadī, die als *rajasvalā* nur ein Kleid anhat, dieses vom Leibe zu reißen. Da erhebt Draupadī ihre Gedanken zu Kṛṣṇa und fleht ihn um Hilfe an. Dieser kommt voll Mitleid herbei, worauf sich das Wunder vollzieht, daß der unsichtbare Gott Dharma sie mit Kleidern umhüllt: so oft ihr das eine Kleid vom Leibe gerissen wird, erscheint ein neues; zu hunderten erscheinen buntfarbige Kleider aller Art. Beim Anblick dieses Wunders entsteht ein großes Beifallsgeschrei unter den anwesenden Fürsten, von denen Draupadī gepriesen und Duryodhana getadelt wird. Bhīma aber spricht mit vor Zorn bebenden Lippen den furchtbaren Schwur

aus, er wolle nicht zu seinen Vätern eingehen, wenn er nicht dem Schurken Duḥśāsana die Brust aufgerissen und sein Blut getrunken habe.

Aus mehr als einem Grunde sind die Verse II, 68, 41—50 verdächtig und machen durchaus den Eindruck, daß sie erst sehr spät von einem Kṛṣṇaverehrer in den Text des Mahābhārata eingefügt worden sind. Erstens ist es sehr wenig passend, daß Bhīma seinen furchtbaren Schwur erst nach dem Kleiderwunder ausspricht. An Vers 40, wo Duḥśāsana der Draupadī das Kleid vom Leibe zu reißen beginnt, schließen sich naturgemäß die Verse 51ff. mit dem Schwur des Bhīma an. Zweitens erscheint in allen unzweifelhaft echten Stellen des Mahābhārata Kṛṣṇa immer nur als ein menschlicher, oft allzu menschlicher Freund der Pāṇḍavas, nicht als der Gott Viṣṇu. Und gar als „Freund der Hirtinnen" (*gopījanapriya*, v. 41) erscheint er im Mahābhārata sonst nie [1]). Drittens ist es ganz seltsam, daß Kṛṣṇa aus Mitleid mit Draupadī herbeikommt, daß aber das Wunder mit den Kleidern von Dharma bewirkt wird. Der Vers

Kṛṣṇaṃ ca viṣṇuṃ ca hariṃ naraṃ ca
trāṇāya vikrośati yājñasenī |
tatas tu dharmo'ntarito mahātmā
samāvṛṇod vai vividhaiḥ suvastraiḥ ||

erweist sich auch durch das Metrum Upajāti mitten unter den Ślokas als ein Fremdkörper.

Daß wir es mit einem späten Einschub zu tun haben, wird durch die südindischen Manuskripte, wenn auch nicht bestätigt, so doch wahrscheinlich gemacht. Zwar fehlt die Stelle in keinem der mir bis jetzt bekannten Mss., aber diese weichen sehr stark voneinander und von der Vulgata ab. In den südindischen Mss. wird das Kleiderwunder durch Kṛṣṇa herbeigeführt, ohne daß erst Dharma bemüht wird. Statt der zehn Verse der Vulgata liest das Malayālam Ms. Whish Nr. 18 (der Royal Asiatic Society):

[1]) Nach S. Sörensens Index to the Names in the Mahābhārata ist dies die einzige Stelle, wo das Epitheton vorkommt. Auch die Epitheta *ramānātha* und *vrajanātha* kommen nur in v. 42 vor. Ungewöhnlich sind auch die Epitheta *mahāyogin*, *viśvātman* und *viśvabhāvana* in v. 43.

apakṛṣyamāṇe vasane draupadī kṛṣṇam asmarat |
trāhi kṛṣṇeti kṛṣṇeti govindety abhāṣata ||
apakṛṣyamāṇe vasane draupadyās tu viśāmpate |
tadrūpam aparam vastram prādurāsīd anekaśaḥ ||
tato halahalāśabdas tatrāsīd ghoranisvanaḥ |
tad adbhutatamaṃ loke vīkṣya sarve mahī sabhā[1] ||
sadat dhig ity abhīvācam utsṛjan[2] *kauravam prati ||*
yadā tu vāsasāṃ rāśis sabhāmadhye samācitaḥ |
tadā duśśāsana śrānto vrīḍitas samupāviśat[3] ||

Das Göttinger Grantha Ms. des Sabhāparvan weicht sowohl vom Malayalam Ms. als auch von der Vulgata stark ab. Mit der Kumbhakonam-Ausgabe des Mahābhārata, in der wie gewöhnlich die südindische Rezension mit der Vulgata zusammengeschweißt ist, hat es die Verse *jñātaṃ mayā vasiṣṭhena* usw. (Kumbhakonam Ed. v. 41ᵇ—44) gemein, die nach 41ᵃ der Vulgata eingefügt sind. Das Telugu Ms. India Office, Mackenzie Nr. 52 hat nur zwei von diesen Versen, hingegen fügt es die selbst in der Kumbhakonam-Ausgabe fehlenden Verse 46—47 der Vulgata ein, in denen von Dharma die Rede ist.

Wenn aber die späte Einfügung der in Rede stehenden Verse aus inneren Gründen und wegen der starken Abweichung der Manuskripte wahrscheinlich ist, so läßt sich jetzt, wie ich glaube, mit Hilfe von Bhāsas Dūtavākya der Nachweis erbringen, daß zur Zeit des Dichters Bhāsa (etwa im 4. Jahrhundert n. Chr.)[4] das Kleiderwunder noch nicht einen Bestandteil des Mahābhārata bildete.

Das Dūtavākya ist eines von den kleinen, dem Bhāsa zugeschriebenen einaktigen Dramen, deren Stoff aus dem Mahābhārata entnommen ist[5]. Den Inhalt bildet die Gesandtschaft des Kṛṣṇa,

[1]) *lokaṃ . . . mahīkṣitaḥ*, Grantha Ms.

[2]) *dhik dhig ity aśivāṃ vacam utsṛjaṃ*, Grantha Ms. Im Telugu Ms. fehlt der Halbvers.

[3]) Dieser Śloka folgt in der Vulgata nach Vers 55, wo er gar nicht hinpaßt.

[4]) Bhāsa muß jünger als Aśvaghoṣa und älter als Kālidāsa sein, steht aber dem letzteren näher als dem ersteren.

[5]) The Madhyamavyāyoga, Dūtavākya, Dūtaghaṭotkacha, Karṇabhāra and Ūrubhanga of Bhāsa ed. with Notes by T. Gaṇapati Sāstrī (Trivandrum Sanskrit Series, Nr. XXII, 1912) p. 27—48.

wie sie im V. Buch des Mahābhārata erzählt wird. Der Einakter beginnt damit, daß sich alle Fürsten der Kauravas im Beratungssaale versammeln und Duryodhana sie ihrem Range gemäß einen nach dem anderen begrüßt. Nachdem alle Fürsten versammelt sind, wird die Ankunft des Kṛṣṇa gemeldet, der als Gesandter der Pāṇḍavas erschienen ist. Während von einigen der Anwesenden vorgeschlagen wird, den Ankömmling als Gast zu ehren, erklärt Duryodhana sofort seine Absicht, ihn gefangenzunehmen. Zugleich verkündet er, daß jeder, der sich vor Keśava (so wird Kṛṣṇa von Duryodhana stets genannt)[1]) erhebe, eine Geldstrafe von zwölf Goldstücken bezahlen müsse. Um aber nicht selbst in die Versuchung zu kommen, dem Kṛṣṇa eine Ehrenbezeigung zu erweisen, läßt er sich ein Gemälde bringen, welches darstellt, wie Draupadī bei den Haaren in den Saal geschleppt und ihr das Kleid vom Leibe gerissen wird (*yatra draupadīkeśāmbarāvakarṣaṇam ālikhitam*). Das Gemälde wird gebracht, und Duryodhana beschreibt voll Entzücken das Kunstwerk: Hier sieht man Duḥśāsana, wie er die Draupadī bei den Haaren hält; diese reißt vor Entsetzen die Augen weit auf. Bhīma schwingt beim Anblick der mißhandelten Draupadī in maßlosem Zorne eine Säule der Halle. Yudhiṣṭhira beruhigt ihn mit einem Seitenblick. Arjuna, mit zorngetrübten Augen und zuckenden Lippen, zieht langsam die Sehne des Gāṇḍīvabogens auf und wird von Yudhiṣṭhira zurückgehalten. Nakula und Sahadeva ergreifen Schild und Schwert, bereit, sich auf Duḥśāsana zu stürzen. Aber auch sie hält Yudhiṣṭhira zurück. Man sieht noch Śakuni, wie er die Würfel wirft und die weinende Draupadī finster anblickt, und endlich die beiden ehrwürdigen Kauravas, den Lehrer Droṇa und den Großvater Bhīṣma. Entzückt steht Duryodhana vor dem Bild und ruft aus: „Ach, dieser Farbenreichtum! Ach, dieser Gefühlsausdruck! Ach, diese treffliche Zeichnung! Sehr lebenswahr ist dieses Bild gemalt.“

Auch Kṛṣṇa, der bald darauf eintritt, bricht beim Anblick des Gemäldes in die Worte aus: „Ach, was für ein schönes Bild!“ Erst als er sieht, was es darstellt, macht er dem Duryodhana

[1]) Der Kämmerer meldet, daß „der Puruṣottama Nārāyaṇa“ als Gesandter vom Hauptquartier der Pāṇḍavas gekommen sei. Darüber ist Duryodhana sehr aufgebracht und beruhigt sich erst, als der Kämmerer sich berichtigt und meldet, daß „Keśava“ gekommen sei.

Vorwürfe, daß er sich nicht schäme, seine eigene Schande durch dieses Bild offen kund zu tun. Und auf Kṛṣṇas Befehl läßt es Duryodhana durch den Kämmerer wegtragen.

Weder die von Duryodhana angedrohte Geldstrafe, noch das Bild erfüllen ihren Zweck. Die göttliche Macht des Kṛṣṇa bewirkt, daß alle Fürsten ihm auch gegen ihren Willen die Ehrenbezeigung erweisen müssen. Kṛṣṇa richtet sodann seine Botschaft aus und sucht Duryodhana zur Nachgiebigkeit gegen die Pāṇḍavas zu bewegen. Duryodhana will aber kein Recht der Pāṇḍavas anerkennen und verhöhnt den Kṛṣṇa. Da dieser sieht, daß alles Zureden vergebens ist, will er mit heftigen, gegen Duryodhana gerichteten Schimpfworten den Saal verlassen. Da gibt Duryodhana Befehl, ihn zu fesseln. Aber keiner vermag es. Duryodhana versucht es selbst. Aber Kṛṣṇa nimmt alle möglichen Gestalten an, ist bald klein, bald groß, bald unsichtbar, bald füllt sich der ganze Saal mit Kṛṣṇas. Die Könige, die ihn fesseln wollen, fallen selbst gebunden hin. Zornerfüllt ruft Vasudeva seine Waffen herbei: Der Diskus Sudarśana, der Bogen Śārṅga, die Keule Kaumodakī, die Muschel Pāñcajanya, das Schwert Nandaka und schließlich der Vogel Garuḍa, des Gottes Reittier, treten auf, die Befehle ihres Herrn zu vollziehen. Dieser aber entläßt sie wieder, nachdem sich sein Zorn besänftigt hat. Er bricht auf, um ins Lager der Pāṇḍavas zurückzukehren. Da erscheint der alte Dhṛtarāṣṭra, um dem „erhabenen Nārāyaṇa" seine Verehrung darzubringen.

In dem ganzen Drama wird also Kṛṣṇa, wie man sieht, durchwegs als der erhabene Gott Viṣṇu dargestellt. Daraus folgt, daß der Dichter Bhāsa ein frommer Vaiṣṇava war. Dies wird auch durch das Bālacarita[1]) bestätigt, in welchem die Taten des jugendlichen Kṛṣṇa bis zur Tötung des Kaṃsa dramatisiert sind. Ganz so wie im Dūtavākya erscheinen auch im Bālacarita die Waffen des Viṣṇu und der Vogel Garuḍa unter den personae dramatis. Wie in diesen beiden Dramen Kṛṣṇa, so wird im Abhiṣekanāṭaka[2]) (im IV. und im VI. Akt) Rāma als der Gott Viṣṇu-Nārāyaṇa verherrlicht. Es ist nun nicht gut denkbar, daß

[1]) Trivandrum Sanskrit Series Nr. XXI, 1912.
[2]) Trivandrum Sanskrit Series Nr. XXVI, 1913.

ein solcher Verehrer des Viṣṇu das Kleiderwunder in der Episode des Sabhāparvan um eines dichterischen Zweckes willen nicht berücksichtigt haben sollte, wenn es zur Zeit des Dichters schon einen Bestandteil des Sabhāparvan gebildet hätte. In unserem Mahābhārata ist aber die Szene, wie Duḥśāsana der Draupadī das Kleid vom Leibe reißen will, durch Einführung des Kleiderwunders geradezu zur Verherrlichung des Kṛṣṇa verwendet, während in Bhāsas Dūtavākya das Gemälde, in welchem diese Szene dargestellt wird, dazu dienen soll, den Duryodhana an die Schande der Pāṇḍavas und die Machtlosigkeit ihres Freundes Kṛṣṇa zu erinnern. Wir dürfen daraus meines Erachtens mit Sicherheit den Schluß ziehen, daß die Verse Mahābhārata II, 68, 41 ff., in denen das Kleiderwunder erzählt wird, erst nach der Zeit des Bhāsa in das Epos eingefügt worden sind.

Voraussetzung ist allerdings, daß das Dūtavākya wirklich ein Werk des Bhāsa ist. Ich gestehe, daß ein strenger Beweis für die Autorschaft des Bhāsa bisher nur für die Dramen Svapnavāsavadatta und Pratijñāyaugandharāyaṇa erbracht ist. Es spricht aber, soviel ich sehe, nichts dagegen, auch die anderen mit diesen beiden Werken zusammen von Gaṇapati Śāstrī aufgefundenen und mit ihnen manche Eigentümlichkeiten teilenden Dramen dem Bhāsa zuzuschreiben. Daß sie alle, insbesondere auch die kleinen Mahābhārata-Einakter, sehr wertvolle und zum Teil hervorragende dichterische Schöpfungen sind, berechtigt uns jedenfalls, sie dem großen Vorläufer des Kālidāsa zuzuschreiben, solange nicht das Gegenteil erwiesen ist.

Aufgaben der Purāṇaforschung.

Von

Wilhelm Jahn (Zürich).

Winternitz' trefflich charakterisierender Übersicht über die Purāṇa[1]) ist bis jetzt wenig hinzuzufügen, da die Wissenschaft, wie es in der Natur der Sache liegt, auf diesem Gebiete nur langsam fortschreitet.

In demselben Jahre verfolgt August Blau[2]), wie die Sage von Saraṇyū[3]) von den Paurāṇika weitergebildet wird. Pavolini[4]) legt eine neue Version der Sage von Urvaśī aus dem Saura-Purāṇa vor.

Pargiter weist in zwei kleinen Aufsätzen[5]) einige von Landschenkungen handelnde Verse, besonders aus dem Padma-, Brahma- und Bhaviṣya-Purāṇa in Inschriften nach, welche zum Teil in die Jahre 475—500 n. Chr. zu setzen sind, und schließt daraus, daß sogar diese Purāṇa, die doch im Vergleich zu anderen als spät abgefaßt anzusehen sind, schon lange vor dem 5. Jahrhundert vorhanden gewesen sein müssen.

Einen Versuch, „die Purāṇas als Geschichtsquelle" zu verwerten, macht Ferdinand Bork[6]). Es war kein glücklicher Gedanke, dabei die neue, kaum noch bekannte Pargitersche Ausgabe der (welcher?) Purāṇa zugrunde zu legen, obwohl sie mehrfach bemängelt wird, und eine „Überlieferungsschicht A" oder „Quelle C" ohne nähere Angaben zu nennen. Wohl finden Be-

[1]) Geschichte der indischen Literatur, Leipzig 1908.

[2]) ZDMG 62, p. 337—357.

[3]) Ṛgveda X, 17, Yāskas Nirukta 12, 10 und Śaunakas Bṛhaddevatā VI, 162 ff.

[4]) Giornale della Società Asiatica Italiana 1908.

[5]) „Verses relating to gifts of land cited in Indian land grants" und „Note on the age of the Puranas", JRAS 1912, p. 248—255.

[6]) WZKM 1915, p. 97—133.

rücksichtigung abweichende Lesarten, der Schematismus in der indischen Überlieferung der Genealogien, die Schreiber- und Hörerfehler, welche aus verschiedenen Namen eines und desselben Herrschers verschiedene Persönlichkeiten machen und Verwechslungen zulassen, das Zusammenarbeiten von mehreren Listen, die Verwendung von Nachrichtentrümmern zu historiographischen Neubauten. Dennoch bleiben solche fast nur arithmetisch gewonnenen Tabellen, wie sie der Verfasser aufzustellen unternimmt, vorläufig rein problematisch. Positive Ergebnisse werden erst durch Kollektanea geschaffen werden können. Damit meine ich die lexikalische Anordnung der einzelnen Namen, ein Zusammentragen aller erreichbaren Berichte über sie. Das sind Arbeiten, die natürlich viele Jahre erfordern. — Das Matsya-P. erweist sich Bork zufolge als sehr, das Bhaviṣya-P. als leidlich brauchbar[1]), die südbuddhistische Überlieferung als nicht völlig fehlerfrei. Aus den Hauptresultaten seiner Studie hebe ich folgende Punkte hervor: „Die Einleitung und die Abschnitte über die Pauravas und die Aikšvākus bilden die erste Quelle. Sie ist mythologisch und enthält nur gegen das Ende hin geschichtliche Bestandteile. Eine Parallele zu dieser Quelle ist die Liste der Bārhadrathas, die für die Geschichte völlig wertlos ist. Die geschichtliche Überlieferung beginnt mit den Abschnitten über die Pradjotas und Śiśunāgas . . . Der historisch wertvollste Bestandteil der Purāṇas sind die Listen der Nandas, Maurjas, Śuṅgas, Kāṇvājanas und Andhras." Treffend sind die Sätze p. 125: „Es handelt sich bei diesen Schriften doch keineswegs um das Bedürfnis, geschichtliche Dinge festzuhalten, sondern einzig und allein darum, vom religiösen Standpunkte aus das große Weltwerden und Weltvergehen zu begreifen. Für diesen Zweck sind historische Angaben annalistischer Art zwar gut zu brauchen, aber gewissermaßen nur als Füllsel." — Für die Annahme p. 128: „Da die Purāṇas in der Pālisprache abgefaßt waren, . . . so werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir in ihnen altbuddhistische Werke sehen, oder solche, die von buddhistischen Ideen stark beeinflußt sind", vermisse ich Belege[2]),

[1]) Darin stimmt er mit Pargiter überein. Aufrechts Verurteilung dieses Werkes, ZDMG 57, p. 276ff. wird daher nur partielle Geltung beanspruchen dürfen.

[2]) Pargiter, The Purāṇa text of the dynasties of the Kali age (London 1913) vermutet, daß die Purāṇa ursprünglich in Prākṛt abgefaßt seien.

ganz zu schweigen von gewagten Schlüssen auf das Todesjahr Buddhas, welches nach nordindischer Überlieferung auf 359 v. Chr. fallen soll, und von der Gleichung Mahāpadma = Alexandros. Immerhin sind die gegebenen Anregungen zu begrüßen.

Jedenfalls steht die Forschung noch vor ungeheuren Aufgaben. Zu diesen gehört das weitere, leider auf absehbare Zeit unterbrochene Durchdringen der großenteils in England befindlichen Handschriftenschätze, weniger durch editiones principes oder vollständige Übersetzungen, welche die aufgewandte Mühe kaum lohnen dürften, als durch sorgfältige Inhaltsangaben mit eingestreuten Mitteilungen einzelner wichtiger Partien im Original, sowie durch Indices. Dasselbe gilt für die bereits erschienenen Texte, die erst zu einem Teil wirklich durchgearbeitet sind und nur ganz gedrängte Übersichten ihres Stoffes geben. Bekanntlich schreiben sich die Purāṇa vielfach gegenseitig ab, meist ohne ihre Quelle zu nennen, zuweilen sinnlos und willkürlich, und zwischendurch selbst größere Stücke ganz vernachlässigend[1]). Solche Kopiertätigkeit erklärt sich aus dem Bedürfnis einer jeden einzelnen Sekte, einen besonderen Katechismus zu besitzen, welcher zunächst einmal in populärer Form alles Wissenswerte der vedischen Offenbarung und der nachvedischen Tradition darbot, als deren berufene Hüterin sich die engere Religionsgemeinschaft gern gebärdete. Daher auch die Massenfabrikation der kleineren Kompendien wie Saura- und der Enzyklopädien wie Agni-P. Daneben regte sich natürlich der Ehrgeiz, die gegebenen Ansätze weiterzuführen, die eigene poetische Erfindungsgabe walten zu lassen, einen besonderen religiösen Standpunkt zu vertreten. Bei der erwähnten Gleichförmigkeit fällt es nicht leicht, neue Stoffe zu

---

Richtig dürfte daran sein, daß unter den Quellen der Purāṇa auch Prākṛttexte waren, wie Winternitz in seiner Besprechung des Buches WZKM 1914, p. 305f. ausführt. Vgl. auch Pargiters Aufsatz 'Earliest Indian traditional history', JRAS 1914, p. 267 ff.

[1]) Brahma-P. (Ānand. Scr. Ser., Poona 1895) adhy. 1—17 entspricht fast wörtlich Harivaṃśa I, adhy. 1—39. Kūrma-P. (Bibl. Ind., Calc. 1890) II, adhy. 12—16 und adhy. 26—29 entspricht Padma-P. (Ānand. Scr. Ser., Poona 1893/94) I, adhy. 51—55 und 57—60. — Kūrma-P. II, adhy. 26 hat vieles, was mit Saura-P. (Ānand. Scr. Ser., Poona 1889) adhy. 10 übereinstimmt. Das Padma-P. V (Sṛṣṭikhaṇḍa), adhy. 6—10 scheint das jedenfalls ältere Matsya-P. (Ānand. Scr. Ser., Poona 1907) adhy. 5—20 benutzt zu haben.

finden, die eine kritische Bearbeitung verdienen. Glaube niemand, daß er in dies wogende Meer nur das Netz zu werfen brauche, um einen Fang zu tun! Je mehr sich aber solche wörtlichen Übereinstimmungen oder auch nur inhaltliche Parallelen wie die angeführten ergeben, desto eher wird sich die literarische Überlieferung klären, die vorläufig noch ein wüstes Durcheinander zeigt. So werden einzelne Stücke bekannter Werke, z. B. der Harivaṃśa, als besondere Purāṇa gezählt, wie ja auch in den Upaniṣadlisten eine Maitreyī-Up. vorkommt, welche nichts anderes ist als das Stück Bṛhad-Āraṇyaka-Up. 2, 4 = 4, 5. Sogar die Namengebung ist sehr unsicher. Manche Purāṇa gehen unter mehreren Titeln: das Saura-P. wird geradezu Brāhmam genannt[1]). Dann erscheinen wiederum synonyme, daher irreführende Bezeichnungen für scheinbar eine und dieselbe Schrift, während es sich in Wirklichkeit um zwei verschiedene handelt, wie beim Āditya- und Saura-P., welche Barth[2]) als identisch ansah, während sie, obwohl derselben Sphäre angehörend, de facto auseinanderzuhalten sind[3]), wenigstens nach dem, was wir zurzeit von ihnen wissen. Die Verhältnisse liegen hier ähnlich wie in dem Falle: „Die Braut von Messina oder die feindlichen Brüder", wie ferner bei dem Roman „Die Geschwister" von Freytag und „Geschwister", zwei Novellen von Sudermann. Dazu kommt die Schwierigkeit, daß der Begriff „Purāṇa" ein sehr dehnbarer ist. Im weiteren Sinne befaßt er auch das Mahābhārata, doch steht dies jetzt als ein festes, selbständiges Gebäude vor uns; dann greift er aber über in die Gattung der tantra, von welchen der Śabdakalpadruma besonders unter den mit dem Śivaïsmus im Zusammenhange stehenden Wörtern einige Proben liefert. Eine Inventarisierung alles vorhandenen purāṇaartigen Materials ist daher vorläufig als undurchführbar anzusehen.

Die jetzige Gestalt der zum Teil zu mastodontischen Maßen angeschwollenen Werke stellt das Problem, welche Wandlungen

[1]) Im Bhaviṣya-Purāṇa (Bombay 1897) I, adhy. 1, 60.

[2]) Deux chapitres du Saurapurāṇa, Mélanges Harlez (Leyde 1896).

[3]) Diese Ansicht, welche ich in der Einleitung zu meiner Schrift „Das Saurapurāṇam. Ein Kompendium spätindischer Kulturgeschichte und des Śivaïsmus" (Straßb. 1908) vertrat, findet eine Stütze darin, daß das Āditya-P. im Ācārendu (p. 149 der Poonaer Ausg. 1909) zitiert wird und die betreffende Stelle sich im Saura-P. nicht nachweisen läßt.

sie erfahren haben mögen. Da tauchen wenige künstlerisch gerundete Gebilde aus dem chaotischen Fließen und Wogen auf. Nicht einmal die 18 großen, in der Benennung nahezu festgestempelten Purāṇa, welche Wilson zu analysieren begonnen hat, bilden in allen Fällen ein fertig abgeschlossenes Ganze. Das Skandapurāṇa zeigt vorläufig überhaupt weder einen festen Kern noch deutliche Umrisse und scheint nichts als ein Sammelbegriff für sehr verschiedenartige Materien zu sein. Sämtliche Ergänzungen der bisher herausgegebenen oder sonst aus Handschriften und Zitaten näher bekannten Teile dürften sich schwerlich beibringen lassen. Ob es vormals dennoch eine Einheit gebildet hat, welche in Trümmer gegangen ist, wäre erst zu untersuchen. Über die mannigfachen Schicksale des Padmapurāṇa durch Überarbeitungen ließe sich ein besonderes Kapitel schreiben. Es soll eine Śakuntalā-Episode enthalten, die ich in der Poonaer Ausgabe vergeblich suche.

Sind also die Sammlungen der Texte vervollständigt und gesichtet, sind die einzelnen Stücke durch Auszüge leichter zugänglich gemacht und ist mehr Klarheit geschaffen über den Werdegang der Produktion, die schwankende Titulatur und das Ineinandergreifen der Ideenkreise, dann wird auch eine Konkordanz möglich sein, welche für die älteren und nicht übermäßig langen (Viṣṇu-, Vāyu-, Matsya-, Mārkaṇḍeya-P.) verhältnismäßig einfach, für den Rest der klassischen Liste und gar für die Upapurāṇa und die vielen sporadischen, manchmal keinem größeren Ganzen eingefügten Māhātmya wesentlich schwieriger sein wird. Besondere Berücksichtigung erfordern die epischen Erzeugnisse in den brahmanischen Siedelungen des hinterindischen Archipels[1]) und die

[1]) Vgl. Juynboll, Het Oudjavaansche Brahmâṇḍapurâṇa (Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van Ned.-Indië, 6e Volgr., Deel VII). Nach einer brieflichen Mitteilung des Verfassers vom 8. X 1912 enthält das Werk, außer dem in der Abhandlung Erwähnten, noch folgende Erzählungen: Geschichte von Dakṣa. Sein Zwist mit Śiva und der Selbstmord der Satī (p. 15). Der Zwist zwischen Śākalya und Yājñavalkya (p. 29). Die Namen der Manu (p. 51). Niṣāda's Geburt aus Vena's linkem Arm (p. 57). Die Geschichte von Pṛthu (p. 58—63). Die Herabkunft der Gaṅgā (p. 80). Die Geschichte von Dhruva (p. 106—107). — Ein anderer Name des Brahmāṇḍa-P. scheint Amṛta-Jambudvīpa zu sein.

in den Aboriginersprachen Dekhans[1]. Für das letztgenannte Gebiet, auf dem noch wenig geschehen ist, — die Mackenzie-Collection gibt einige Fingerzeige — scheint die Bibliothek der Basler Missionsgesellschaft viel Brauchbares zu enthalten. In die Gebirge des Südens kann sich manches alte Sagengut gerettet haben, dessen Dubletten im Norden vielleicht den zahlreichen Invasionen zum Opfer gefallen sind.

Die angedeuteten Vorarbeiten werden endlich für Einzelforschungen („Streifen") reichhaltigeren und schneller benutzbaren Stoff an die Hand geben, als es augenblicklich möglich ist, wo mit einem Aufsuchen und Zusammentragen der zu vergleichenden Stücke begonnen werden muß, was um so langwierigere Arbeit verursacht als die Titel der einzelnen Werke so gut wie nichts über ihren Inhalt verraten. So sagt uns das Saura-P. blutwenig über die Verehrung des Sonnengottes, die mit dem Śivadienst garnicht recht verschmolzen und mit ein paar farblosen Bemerkungen abgetan wird; das Brahma-[2]) und das Bhaviṣya-P.[3]) enthalten viel mehr darüber. Ich weiß nicht, ob Lessing bei seiner Forderung: „Ein Titel soll kein Küchenzettel sein" dem indischen Brauche uneingeschränkten Beifall gezollt hätte. — Bis zu einer erfolgreichen Textkritik — einzelne indische Ausgaben machen einen bescheidenen Anfang — ist es noch ein gutes Stück Weges. Hier könnten die einheimischen Kommentatoren gute Dienste leisten, namentlich bei den vielen Dunkelheiten der Kapitel über yoga, tantra und tithi, jedoch weniger für die philosophische Auffassung, wo sie gewöhnlich ihre eigene Ansicht in den Text hineininterpretieren, als vielmehr für die Realien des Rituals. In Ermangelung von Kommentaren wird sich vielleicht die Hilfe von Pandits nicht entbehren lassen, denn die Mystik und Symbolik wird, je später, desto phantastischer und unverständlicher, und für ihre restlose Erklärung werden diejenigen zu befragen sein, welche mit diesen Vorstellungen verwachsen sind.

Oft genug lassen sich schon jetzt Beziehungen der Purāṇa zu den benachbarten und entfernteren Gattungen der Poesie be-

---

[1]) Deren Originalität Wurm, Geschichte der indischen Religion, im Umriß dargestellt (Basel 1874), allerdings sehr niedrig einschätzt.

[2]) adhy. 28 ff.

[3]) I, adhy. 49, 68, 103, 173, 212.

obachten. Besonderes Gefallen fanden die späteren und immer redseliger werdenden Erzähler am Rāmāyaṇa, dessen Abenteuer weiter ausgesponnen werden; sie versuchen, die Kunstdichtung nachzuahmen, ergehen sich in langen Naturschilderungen und wagen stilistische Spielereien. Selbstverständlich muß der, welcher sich der Erforschung der Purāṇa widmet, möglichst sämtliche kulturellen Erscheinungen der nachklassischen Zeit, des sog. „Hinduismus", im Auge haben, auch z. B. Inschriften und bildende Kunst. Solche verlockenden Ausblicke legen allerdings die Gefahr der Zersplitterung nahe, deshalb braucht der Purāṇologe umfassende Hilfsmittel. Enger begrenzt wären etwa Untersuchungen über Purāṇazitate, für welche Hemādri eine Fundgrube ist, oder über bibliographische Angaben in ihnen, die trotz einzelner fraglicher Lesarten ganz zuverlässig sein können. Als Beleg diene die Stelle Kūrma-P., uttaravibhāga, adhy. 38, wo Śiva sagt:

Anyāni caiva śāstrāṇi loke 'smin mohanāni tu || 146 b ||
Vedavādaviruddhāni mayaiva kathitāni tu |
Vāmaṃ Pāśupataṃ Somaṃ Lākuraṃ[1]) *caiva Bhairavam* || 147 ||
Asevyam etat kathitaṃ vedavāhyaṃ tathetaram | 148 a |

Diese Verse sind wertvoll, weil sie starke Spaltungen innerhalb des Śivaïsmus bezeugen. *Tathetaram* faßt die Gruppe der vier erstgenannten Schriften zusammen. Aus Monier Williams'[2]) Angaben zu folgern, dürfte Vāmam identisch sein mit Vāmakeśvaratantra, also einem Lehrbuch der Śākta von der linken Hand. Pāśupata bedeutet: P.-yoga-prakaraṇa (= Liṅga-Purāṇa I, adhy. 8) oder P.-vratavivaraṇa (= Liṅga-Purāṇa II, adhy. 18); Somam = Somasiddhānta. Dies ist ein astronomisches Tantrawerk, das als heterodox gilt, jedoch philosophische Lehren enthält, welche von einer bestimmten śivaïtischen Sekte angenommen wurden. Es wird personifiziert im dritten Akte des Prabhodacandrodaya. Weniger wahrscheinlich ist eine Anspielung auf das Somanāthabhāṣya, welches Taylor[3]) unter den Vīra-Śaiva-Schriften aufführt, weil dies einen reinen Monotheismus aufstellt im Gegensatze zu der Verehrung verschiedener Formen Śiva's, besonders der acht mūrti

[1]) Var. *Lāñjalaṃ caiveti* Hdschr. B. *Vakulam iti* Hdschr. F.
[2]) Sanscrit-English Dictionary (Oxford 1872).
[3]) Catalogue raisonné of Oriental manuscripts II (Madras 1860) p. 679.

(Bhairava), wie sie einzelnen Sekten eigen ist. Vattula (die Varianten unbrauchbar) = Vattula-tantra[1]). Bhairava ist ebenfalls der Titel eines tantra. — Daß die hier betrachtete Purāṇapartie die tantra bekämpft, kann nicht wundernehmen, denn śl. 134b, 135a sagt Śiva:

Ekaḥ sarvagato hy ātmā kevalaś citimātrakaḥ ||
Ānando nirmalo nitya etad vai sāṃkhyadarśanam |

Hier wird also auf das alte, noch nicht systematisierte sāṅkhya in der Bedeutung der reinen Erkenntnis des ātman Bezug genommen. Diese konservative Haltung erklärt auch den Antagonismus gegen die angeführten Abschnitte des Liṅga-Purāṇa, welches, wenigstens in der Legende vom Devadāruvana[1]), dem Kūrma-P. die materielle und auch wohl chronologische Priorität einräumen muß. Der Umstand, daß in der soeben betrachteten Polemik das chronologische Verhältnis ein umgekehrtes ist, indem das Liṅga- vom Kūrma-P. vorausgesetzt wird, obwohl letzteres, wie gezeigt, sehr alten Traditionen folgt, kann uns lehren, mit welcher Vorsicht Parallelstellen verglichen werden müssen.

Sind in diesen und anderen Bereichen echte und wertvolle Aufzeichnungen bewahrt, so geht andererseits auch wieder die Erinnerung an ursprüngliche Konzeptionen dieses oder jenes Gegenstandes verloren oder schrumpft ein. Die genealogischen Listen werden mit der Zeit immer summarischer und ungenauer; verschiedene Partien darin erscheinen sogar bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Im Saurapurāṇa adhy. 30, 29 sind Yama und Yamunā anscheinend die Kinder des Sonnengottes und der Rājñī, in Wirklichkeit aber, wie der Vergleich mit älteren Texten zeigt, die des Sonnengottes und der Saṃjñā. Dies ist in meiner Ausgabe zu berichtigen.

Der größte Gewinn, welchen eine ergiebige Ausbeute der Purāṇa verspricht, besteht in den Grundlagen für eine Geschichte der indischen Sekten, welche von besonderer religionsgeschichtlicher Bedeutung wäre.

[1]) Taylor a. a. O. p. 330.
[2]) Über welche ich ZDMG 69 und 70 handle.

Ali und *Āla*.

Von

Heinrich Lüders (Berlin).

In einem demnächst erscheinenden Aufsatze habe ich den Nachweis zu führen gesucht, daß das *l* des späteren Sanskrit, das nicht auf altem *l* oder *r* beruht, aus zerebralem *ḷ* entstanden ist, das seinerseits wiederum auf ein zerebrales *ḍ* zurückgeht. Ich sehe die Herkunft des *l* aus *ḷ* unter anderm als gesichert an, wenn in alten nordindischen Inschriften oder Handschriften die Schreibung *ḷ* statt des später üblichen *l* vorliegt, und es sei gestattet, hier an einem weiteren Beispiele zu zeigen, wie solche Schreibungen für die Etymologie und selbst für die Interpretation vedischer Texte von Bedeutung sein können.

Für *ali* 'Biene' verzeichnen die Petersburger Wörterbücher als früheste Belege Stellen aus Kālidāsas Raghuvaṃśa. Ein so spät erscheinendes Wort unterliegt von vorneherein dem Verdachte, ein Lehnwort aus den Volkssprachen zu sein. In einer Felseninschrift zu Tuśām im Panjāb, die aus dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts stammt, wird das Wort mit *ḷ* geschrieben: *Jāmbavatīvadanāravindorjjitāḷinā* . . . *Viṣṇunā* (CII. III, 270)[1]). Das weist auf ein ursprüngliches **aḷi*, das sich am natürlichsten als eine Prakritform aus **ṛḍi* erklärt. Analogien für den Übergang eines anlautenden *ṛ* in *a* bieten M. AMg. usw. *acchaï* = *ṛcchati*, Pali AMg. *accha* = *ṛkṣa*, AMg. *aṇa* = *ṛṇa*

[1]) Childers gibt das Paliwort als *ali* (Abhidh. Rasav.). Ich kann darin der Schreibung in der Inschrift gegenüber nur eine falsche Schreibung sehen. Für *ḷ* spricht außerdem das nachher besprochene P. *aḷa*. Solange *ali* im Pali nicht aus der älteren Literatur belegt ist, muß es überhaupt als aus dem Sanskrit zurückübernommen gelten.

(Pischel, Gramm. d. Prakrit Spr. § 57). Dem *ṛdi entspricht im Griechischen genau ἄρδις, das Herodot 1, 215; 4, 81 für 'Pfeilspitze', Aeschylus, Prom. 880 für den 'Stachel' der Bremse gebraucht: *οἶστρου δ'ἄρδις χρίει μ' ἄπυρος*[1]). Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die ältere Bedeutung des Wortes im Griechischen erhalten ist. Als Name der Biene kann *ali* verkürztes Kompositum sein, wie *khaḍga* 'Rhinozeros' für älteres *khaḍgaviṣāṇa* steht oder *sūcīka* (RV. 1, 191, 7) auf ein *sūcīmukha* oder eine ähnliche Bildung zurückgeht. Ausgeschlossen ist es aber nicht, daß *ṛdi nach einem bei Tiernamen auch sonst zu beobachtenden Gebrauche die Biene nach ihrem charakteristischen Körperteil bezeichnet; *ali* würde sich dann zu ἄρδις verhalten wie etwa innerhalb des Lateinischen *barbus* 'Barbe' zu *barba*.

Ohne weiteres ist nun auch verständlich, warum *ali* nach den indischen Lexikographen (Am. 2, 5, 14; Trik. 683; Vaij. 1, 4, 1, 32) auch den Skorpion (*vṛścika, druṇa*) bezeichnen kann. Die Biene und der Skorpion sind sehr verschiedene Tiere; der Stachel aber ist beiden gemeinsam[2]).

Neben *ali* lehren die Lexikographen auch *alin* in der Bedeutung 'Biene' (Am. 2, 5, 29; Trik. 782; Hal. 2, 100; Vaij. 1, 2, 3, 42; Hem. abh. 1212[3]); Med. n 34; Śabdārṇava bei Ujjval. zu Uṇ. 4, 138) und 'Skorpion' (Trik. 782; Hār. 220[4]); Med. n 34). An den meisten Stellen läßt es sich nicht entscheiden, ob der *i*- oder der *in*-Stamm vorliegt. So läßt es sich z. B., falls ich nichts übersehen habe, nicht feststellen, ob Kālidāsa *ali* oder *alin* für 'Biene' gebrauchte (Kum. 4, 15 *alipaṅktiḥ*; Raghuv. 9, 30 *alinīrapatatriṇaḥ*; 9, 41 *alibhiḥ*; 9, 44 *alikadambaka-*; 9, 45 *alivrajāḥ*;

[1]) Auf weitere Verwandte des Wortes näher einzugehen, muß ich mir hier versagen. Sie liegen wahrscheinlich in ved. *ardáyati, ṛdūdára, ṛdūpá, ṛdūvṛdh* vor.

[2]) Ob *ali* in der Bedeutung 'berauschendes Getränk' dasselbe Wort ist, ist schwer zu entscheiden. Um die nach dem PW. nur im Śabdar. in ŚKDr. verzeichneten Bedeutungen 'Krähe' und 'Kuckuk' brauchen wir uns, solange sie nicht besser bezeugt sind, kaum zu kümmern.

[3]) *Indindiro 'lī rolambaḥ*; aus *alī* erschließt der Kommentar beide Formen.

[4]) *Druṇaś cālī ca vṛścikaḥ*. Auch Am. 2, 5, 14 *alidruṇau tu vṛścike*, Vaij. 1, 4, 1, 32 *vṛścike tv ālyalidrūṇā* (so zu lesen) kann natürlich *alin* vorliegen. Sicher erscheint der *in*-Stamm Vaij. 2, 3, 6, 14 *siṃhakanyātulālinām*.

12, 102 *alivṛndaiḥ*). Daṇḍin und Māgha gebrauchen beide Stämme nebeneinander; so Kāvy. 3, 34 *alin*[1]); Śiś. 4, 30 *alinām*; 6, 12 *aleḥ*; 12, 64 *alayaḥ*, aber Kāvy. 2, 176 *alinām*; 3, 13 *alinaḥ*; Śiś. 6, 4 *alini*. Zu *alin* findet sich nach dem PW. auch ein Femininum *alinī* in der Bedeutung 'weibliche Biene' (Śiś. 6, 72; Prasannar. 107, 14) und 'Bienenschwarm' (Bhartṛh. 1, 5 [22] *alinījiṣṇuḥ kacānāṃ cayaḥ*)[2]). Als Name des Skorpions im Tierkreise findet sich *alin* Varāham. Bṛhats. 5, 40; 40, 5 (*alini*)[3]). *Alin* ist natürlich eine Weiterbildung von *ala*, n., das Hal. 3, 23; Vaij. 1, 4, 1, 32; Hem. abh. 1211 als Bezeichnung des Schwanzes oder genauer des Schwanzstachels des Skorpions verzeichnet ist. Im Pali erscheint *aḷa*, m., wiederholt in der Bedeutung 'Schere des Krebses'. Belege hat Franke, WZKM 8, 324 gesammelt[4]). P. *aḷa* ist sicherlich mit dem *ala* des Sk. identisch[5]). Es scheint, daß man *aḷa* zunächst von dem Schwanzstachel auch auf die Scheren des Skorpions und dann weiter des Krebses übertragen hat. Das letztere ist um so begreiflicher als der Inder wegen der Ähnlichkeit der äußeren Gestalt Skorpione und Krebse in eine Klasse stellte; Suśruta spricht 2, 257 von *samudravṛścikas*, 'Seeskorpionen', womit offenbar Hummer und ähnliche Tiere gemeint

[1]) Auch *alimat* Kāvy. 3, 17 weist auf *ali*.

[2]) An der zweiten Stelle, die im PW. für 'Bienenschwarm' angegeben wird, Bhāg. Pur. 10, 54, 35 ist *Yadupravīrā nalinīṃ yathā gajāḥ* zu lesen.

[3]) Man wird danach auch an andern Stellen des Werkes den *in*-Stamm annehmen dürfen; so *alipraveśe* 40, 2; *aligāt* 40, 6; *alimukhe* 40, 7 usw.

[4]) Franke möchte glauben, daß durch dieses Pali *aḷa* die Dhātup. 15, 8 verzeichnete Wurzel *ala vāraṇe* als gesichert gelten könne. Ich kann dem nicht zustimmen. Die Wurzel *ala* wird *bhūṣaṇaparyāptivāraṇeṣu* gelehrt; die gleichen Bedeutungen lehren die Lexikographen für *alam*; z. B. Am. 3, 3, 251 *alaṃ bhūṣaṇaparyāptiśaktivāraṇavācakam*; Śāśv. 786 *vāraṇe bhuṣaṇe śaktau vidyād alam iti dhvanim*, usw. Danach scheint es mir unbestreitbar, daß die im PW. ausgesprochene Vermutung, *al* sei eine zur Erklärung von *alam* erfundene Wurzel richtig ist. Für mich steht *ala* mit solchen *sautradhātus* wie *ula dāhe* (wegen *ulkā*), *ura gatau* (wegen *uraga*) auf einer Stufe. Natürlich hat man die Wurzel *al* später auch für andere Etymologien benutzt und insbesondere für die von *ali*. Ujjvaladatta zu Uṇ. 4, 138 leitet *ali* von *alati* ohne nähere Bedeutungsangabe ab, Hemacandra, Uṇ. 619 von *alī bhūṣaṇādau*.

[5]) Die Verschiedenheit des Geschlechts fällt bei einem solchen Worte kaum ins Gewicht.

sind[1]). Die Schreibung mit *ḷ* im Pali[2]) beweist, daß *aḷa* auf *aḍa* zurückgeht. Dies *aḍa* ist aber im Mahābhāṣya zu Pāṇ. 8, 3, 56 tatsächlich belegt; Patañjali gibt hier, um zu zeigen, daß das in der Regel genannte *ṣaḍ* nur das Substitut von *sah* sein dürfe, die Beispiele *sāḍo daṇḍaḥ, sāḍo vṛścikaḥ*, 'der Stock, der Skorpion, der mit einem Stachel versehen ist'[3]). *Aḍa* ist die mit dem Paṇineischen Lautsysteme, das das *ḷ* ignoriert, übereinstimmende Form des Wortes und geht offenbar auf **ṛda* zurück wie *ali* auf **ṛdi*. Es liegt wegen des *aḍa* nahe, zu denken, daß *ali* überhaupt auf *alin* beruhe, und in der Tat wäre bei einem Lehnworte aus dem Prakrit, wo die Stämme auf *-i* und *-in* vielfach zusammenfallen, die irrtümliche Verwendung als *i*-Stamm nicht unmöglich. Allein gerade die Übereinstimmung mit *ἄρδις* spricht doch für die Ursprünglichkeit von *ali* und das Nebeneinanderstehen von **ṛdi* und **ṛda* läßt sich durch die Annahme erklären, daß der *a*-Stamm zunächst regelrecht als Hinterglied des Kompositums eintrat[4]) und dann weiter frei verwendet werde.

Anstatt *ali, alin* lehren Halāyudha, 3, 23, Maṅkha, 797[5]), in der Bedeutung 'Skorpion' *āli*, Hemacandra, abh. 1211, *ālin* und *āli* (*āly āliḥ*). Dieselben Formen werden im Kommentar der Bombayer Ausgabe des Amarakośa, 2, 5, 14, aus dem Lexikon des Bopālita und eines Anonymus zitiert[6]). Vaij. 1, 4, 1, 32 nennt *āli(n)* neben *ali(n)*[7]). Es ist kaum anzunehmen, daß dieses *āli, ālin* nicht auf dem älteren *ali, alin* in der gleichen Bedeutung beruhen sollte. Rein mechanische Dehnung des Anlauts ist mir unwahrscheinlich; ich möchte eher annehmen, daß sie in Anlehnung

---

[1]) In älterer Zeit hat man aber die Scheren als Hörner des Tieres aufgefaßt. Es ist charakteristisch, daß in den Gāthās der Jāt. (267, 1; 389, 1) der Krebs *siṅgī* genannt wird, während der Kommentar von *aḷas* spricht.

[2]) Bisweilen schreiben die Handschriften auch *ala*.

[3]) *Ala* und *aḍa* hat schon Wackernagel, Altind. Gr. I, p. 222, zusammengestellt.

[4]) Wackernagel, a. a. O. II[1], p. 118f.

[5]) Zitiert, mit einem Belege, von Mahendra zu Hem. an. 2, 464.

[6]) *Aliḥ āliḥ,* | *vṛściko druṇa āliḥ syād iti Bopālitaḥ* | *ālī* | *athālī syād vṛścike bhramare pumān iti kośāntaram.*

[7]) Siehe oben p. 314 Anm. 4. Ebenso kann Hār. 220; Vaij. 2, 3, 6, 14 *ālin* vorliegen. Auch sonst ist eine Entscheidung über die genaue Form des Wortes oft nicht möglich; Sūryasiddh. 12, 66 *dhanurmṛgālikumbheṣu* kann *ali, alin, āli* oder *ālin* enthalten.

an *āla* erfolgt ist[1]), das nach dem PW. bei Suśruta 2, 257; 296; 297 belegt ist. An den beiden letzten Stellen spricht Suśruta von einer gewissen Spinnenart, die er *ālaviṣā* nennt: *ālamūtraviṣā; jāyante tāluśoṣaś ca dāhaś cālaviṣānvite.* An der ersten Stelle lehrt er, daß der Skorpion, der Viśvambhara (Skorpionenart), der Rājīvafisch, der Uccitiṅga (Krebsart) und die Seeskorpione ihr Gift im *āla* haben: *vṛścikaviśvambhararājīvamatsyoccitiṅgāḥ samudravṛścikāś cālaviṣāḥ.* Liegt auch hier wirklich *ālaviṣāḥ* vor und ist *cālaviṣaḥ* nicht etwa einfach in *ca alaviṣāḥ* zu zerlegen[2]), so dürfte es das Wahrscheinlichste sein, daß *āla* eine Ableitung von *ala, aḍa* ist als 'die aus dem *ala* stammende (Flüssigkeit)'; auch der Rājīva mag irgendein als *ala* bezeichnetes Organ haben, das eine Flüssigkeit absondert, und mit den *ālaviṣā*-Spinnen ist vielleicht eine kleinere Skorpionenart gemeint, die den Spinnen ähnelt. Andererseits ist aber auch die Annahme eines ursprünglichen *āla* 'Ausfluß, Schleim'[3]) durchaus nicht unmöglich; das Wort könnte dann, wie Lidén, Stud. 31 gezeigt hat, mit ved. *ṛjīṣá* verbunden werden.

Nun gibt es aber auch ein *āla*, das nach den Lexikographen (Am. 2, 9, 103; Vaij. 1, 3, 2, 14; Hem. abh. 1059; an. 2, 463; vgl. auch Bhāvaprak. 1, 1, 263) den gelben Arsenik, Auripigment, bezeichnet. Belegt ist es in Verbindung mit *manaḥśilā* bei Suśruta (siehe PW.) und oft, mit verdeutlichendem Zusatze, als *haritāla* im Mbh. und in der klassischen Literatur[4]). Mit diesem *āla* läßt

[1]) Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß *āli, ālin* 'Skorpion' eine künstliche Neubildung ist, die der Absicht entsprungen ist, das Wort von *ali, alin* 'Biene' zu differenzieren. Man beachte, daß Halāyudha, Maṅkha und Hemacandra, die *āli, ālin* 'Skorpion' lehren, *ali, alin* in dieser Bedeutung nicht verzeichnen. Was das PW. für *āli* in der Bedeutung 'Biene' anführt, ist so unsicher, daß es sich nicht verlohnt, darauf einzugehen.

[2]) Der Zusammenhang läßt nicht erkennen, ob *ala* oder *āla* vorliegt, da unter den *adhiṣṭhānas* der tierischen Gifte sowohl Körperteile wie *daṃṣṭrā, nakha,* als auch Ausscheidungen wie *mūtra, purīṣa* vorkommen. Die Frage wird dadurch noch komplizierter, daß Suśruta in der Aufzählung der 16 *adhiṣṭhānas* weder *ala* noch *āla* erwähnt. Kaviraj Kunja Lal gibt *āla* in seiner Übersetzung durch 'saliva' wieder, als ob *lālā* dastände, vielleicht mit Rücksicht auf Bhāvaprak. 2, 4, 155, wo aber *lālā* als *adhiṣṭhāna* des Giftes nur für den Uccitika (= Uccitiṅga) usw. gelehrt wird.

[3]) Die Bedeutung 'Laich', die im PW. offenbar wegen des Rājīva angesetzt ist, erscheint mir nicht gerechtfertigt.

[4]) Der Kommentar zu Am. 2, 9, 103 in der Bombayer Ausgabe führt das Zeugnis eines Mādhava für die Form *ala* an, die sich auch Rājanigh. 13, 65

sich *āla* 'Ausfluß' schon der Bedeutung nach nicht vereinigen; sollte sich die Ableitung des *āla* 'Ausfluß' von *aḍa* bestätigen, so sind die Worte auch lautlich erst im Laufe der Zeit zusammengefallen, denn *āla* 'Arsenik' hat altes *l*. Es ist kaum zu bezweifeln, daß das Wort für 'Arsenik' in RV. 6, 75, 15 vorliegt, wo der Pfeil das Beiwort *ā́läktā* erhält. Sāyaṇa erklärt das Wort *ālena viṣeṇāktā*, und man hat danach *āla* hier meist als Gift gedeutet. Es liegt aber kein Grund vor, warum *āla*, wenn es im späteren Sanskrit eine bestimmte giftige Substanz bezeichnet, dieselbe Bedeutung nicht auch schon im Veda haben sollte, und ich halte daher die Übersetzung 'mit Arsenik bestrichen', die Geldner in seinem Glossar gibt, für richtig[1]).

Āla 'Arsenik' liegt meines Erachtens aber noch in einer andern Stelle des Veda vor, ohne bisher richtig erkannt zu sein, nämlich in AV. 5, 22, 6:

tákman vyā̀la ví gada vyàṅga bhū́ri yāvaya |
dāsī́ṃ niṣṭákvarīm iccha tā́ṃ vájreṇa sám arpaya ||

Bloomfield[2]) hat die Worte *vyā̀la ví gada vyàṅga* unübersetzt gelassen; Whitney sagt von seiner Übersetzung der ersten Zeile, sie sei nur mechanisch, da Emendationen unbefriedigend seien. Mir scheinen die Schwierigkeiten doch nicht so unüberwindlich zu sein. *Vyā̀la* hat man bisher fast allgemein mit dem *vyāla* des epischen und klassischen Sanskrit[3]) identifiziert, und danach entweder durch 'tückisch' (PW., Grill, Hillebrandt, Whitney) oder

---

findet. Sie beruht wohl ebenso auf falscher Zerlegung von *haritāla* wie das von den Lexikographen (Śāśv. 776; Am. 2, 9, 103; Trik. 948; Vaij. 1, 3, 2, 14; Hem. abh. 1059; an. 2, 480; Med. l 23f.; auch Bhāvaprak. 1, 1, 263; Rājanigh. 13, 65) gelehrte *tāla*, neben dem in Bhāvaprak. Rājanigh. auch *tālaka* erscheint; vgl. Garbe, Ind. Min. p. 48.

[1]) Man wird nicht dagegen einwenden dürfen, daß nach AV. 4, 6 das Gift, mit dem der Pfeil bestrichen wird, offenbar ein Pflanzengift ist, da es in V. 8 *oṣadhe* angeredet wird. Warum sollte man nicht mineralische und vegetabilische Gifte nebeneinander verwendet haben? Von mineralischen Giften (*dhâtuviṣa*) kennt aber Suśruta 2, 252 nur *phenāśmabhasman* und *haritāla*.

[2]) Für die genaueren Literaturangaben verweise ich auf Whitney, Atharva-Veda Saṃhitā p. 259.

[3]) In der vedischen Literatur kommt das Wort nach dem PW. sonst nicht vor.

'Schlange' (Ludwig, Griffith) wiedergegeben. Diese Auffassung ist unhaltbar. Neben Sk. *vyāla* findet sich *vyāḍa*[1]), das allein schon beweisen würde, daß das *l* über *ḷ* aus *ḍ* entstanden ist. Die Zwischenstufe *vyāḷa* ist überdies in der Felseninschrift des Rudradāman zu Junāgaḍh in Kāṭhiāvāḍ (151 oder 152 n. Chr.)[2]) tatsächlich bezeugt (Z. 10 *daśyuvyāḷamṛgarogādibhir* . . .). Die Schreibung *l* für *ḷ* ist für den AV. ganz unwahrscheinlich — die bisher beigebrachten Beispiele sind jedenfalls sehr unsicher — und ich halte sie gerade bei diesem Worte, bei dem sich die Schreibung *vyāḍa* bis in späte Zeit gehalten hat, für völlig ausgeschlossen. *Vyāla* kann also nur das *āla*, das uns im RV. begegnet, enthalten. Der einzige, der das richtig erkannt hat, ist Weber; aber seine Übersetzung 'giftlos' paßt offenbar nicht.

Um die Bedeutung festzustellen, werden wir am besten von dem daneben stehenden *vyàṅga* ausgehen. Hillebrandt gibt es durch 'körperlos' wieder. Das kann nicht richtig sein. Der Takman erscheint im Gegenteil in dem Liede sehr körperhaft; in V. 3 werden außerdem ausdrücklich Eigenschaften seines Körpers erwähnt. Ludwig, Grill II, Griffith, Weber, Whitney übersetzen *vyàṅga* mit 'gliedlos'. Diese Übersetzung ist zum Teil durch die Ansicht beeinflußt, daß *vyāla* 'Schlange' sei. Ist das unmöglich, so ist damit auch der Auffassung von *vyàṅga* als 'gliedlos' der Boden entzogen. Aber auch davon abgesehen paßt sie nicht. Die Schilderung des Takman enthält weder in diesem Liede noch anderswo irgend etwas, was darauf hinwiese, daß man sich den Fieberdämon als Schlange dachte. Ich kann aber auch nicht einmal zugeben, daß *vyàṅga* irgendwo ein Beiwort der Schlange ist. Nach Grill und Bloomfield soll das in AV. 7, 56, 4 der Fall sein. Das Tier, um das es sich in jenem Liede handelt und das in V. 5 und 7 *śarkoṭa* genannt wird, wird nirgends mit einem unzweideutigen Namen für 'Schlange' bezeichnet, wenn es den Schlangen auch nahe zu stehen scheint (V. 1). Es gehört vielmehr zu den *maśakas*, den stechenden Insekten (*maśákasyārasáṃ viṣáṃ* 3; *maśakajámbhanī* 2). Es ist klein (*arbhásya* 3), ist *kaṅkáparvan*[3]) (1), hat Arme (*ná te bāhvór bálam asti* 6), trägt etwas

[1]) Siehe die Stellen im PW.

[2]) Ep. Ind. 8, 43.

[3]) Es würde zu weit führen, hier auf *kaṅka* einzugehen; *kaṅkáparvan* beweist jedenfalls, daß das Tier Gelenke hat.

Kleines in seinem Schwanze (*púcche bibharṣy arbhakám* 6), verwundet mit Mund und Schwanz, hat aber das Gift nur in seinem Schwanzbehälter (*yá ubhā́bhyām̐ prahárasi púcchena cāsyèna ca | āsyè ná te viṣám̐ kím u te pucchadhā́v asat* 8). Deutlicher, scheint mir, kann doch der Skorpion nicht beschrieben werden[1]). Dazu kommt, daß sowohl die Anukramaṇī (*mantroktavṛścikadevatākam*) als auch Keśava (*vṛścikabhaiṣajyam ucyate*) das Lied auf den Skorpion beziehen. Andere Stellen, wo *vyaṅga* oder *anaṅga* Beiwort oder Name der Schlange wäre, gibt es nicht; *vyaṅga* bedeutet vielmehr im Sk. für gewöhnlich 'eines Gliedes entbehrend, verkrüppelt', was als Beiwort für den Takman nicht paßt.

Daneben gibt es aber ein ganz anderes *vyaṅga*, das das PW. aus Suśruta und Śārṅgadharas. in der Bedeutung 'Flecken im Gesicht'[2]), aus dem Hariv. in der Bedeutung 'Fleck, Schandfleck' belegt. Das Wort muß aber auch einmal die Bedeutung 'fleckig' gehabt haben. Wenn nach den Lexikographen (Trik. 168; Vaij. 1, 4, 1, 47; Hem. abh. 1354; an. 2, 47; Med. g 24) *vyaṅga* der ,Frosch' ist, so hat er sicherlich diesen Namen als der 'fleckige'; schon in dem Froschliede RV. 7, 103 wird der *pṛ́śni* neben dem *hárita* erwähnt. Das PW. hat daher meines Erachtens mit vollem Rechte auch in dem Verse des AV. für *vyàṅga* die Bedeutung 'fleckig' angesetzt. Natürlich erklärt sich das Beiwort aus den Krankheitssymptomen. Wenn Bloomfield das mit einem non liquet ablehnt, so möchte ich demgegenüber darauf hinweisen, daß der Takman in V. 3 *paruṣáḥ pāruṣeyáḥ* heißt und daß Bloomfield selbst das mit 'fleckig, mit Flecken bedeckt' wiedergibt. Etymologisch ist *vyàṅga* natürlich ein Bahuvrīhi aus **aṅga* 'Fleck' (zu *añj*) und dem Präverb *ví* in der Bedeutung 'nach verschiedenen Seiten gehend, sich ausbreitend', die in der älteren Sprache die gewöhnliche ist[3]). Ebenso ist *víparuḥ* in AV. 7, 56, 4 als Beiwort

---

[1]) Auch die Worte in V. 7 *ví vṛścanti mayū́ryàḥ* scheinen mir eine Anspielung auf den gewöhnlichen Namen des Skorpions, *vṛścika*, zu enthalten. Pfauenfedern werden auch später als Mittel gegen Skorpionenbisse verwendet; siehe Suśruta 2, 294. Für die Deutung auf den Skorpion hat sich übrigens schon Grill [II], p. 185, ausgesprochen, der trotzdem p. 156 *vyàṅga* für das Beiwort einer Schlange erklärt.

[2]) Auch Vaij. 1, 4, 4, 125.

[3]) Vgl. Wackernagel, Altind. Gr. II[1], p. 285. Erst allmählich hat sich daraus die Bedeutung 'fehlend' entwickelt, die später fast ausschließ-

des Skorpions 'mit Gelenken auf allen Seiten', und das legt es nahe, das danebenstehende *vyàṅgaḥ* in diesem Falle als 'mit Gliedern auf allen Seiten' aufzufassen, wenn auch die Bedeutung 'mit Flecken bedeckt' auch hier nicht ausgeschlossen ist.

Die Bedeutung, die *vi* in *vyàṅga* hat, muß es auch in dem offenbar parallelen *vyàla* haben; dies muß also 'auf allen Seiten mit Arsenik bestreut' bedeuten. Das Beiwort mag zunächst seltsam erscheinen. Aber ganz ähnlich wird der Takman in V. 3 *avadhvaṃsá ivāruṇáḥ* genannt, 'rot wie Streupulver' oder 'wie rotes Streupulver', was dem Sinne nach jedenfalls so viel ist wie 'gleichsam mit rotem Pulver bestreut'. Zweitens aber ist es für den Takman charakteristisch, daß er den Kranken gelb macht (*ayáṃ yó víśvān háritān kṛṇóṣi* 2; *ayáṃ yó abhiśocayiṣṇúr víśvā rūpā́ṇi háritā kṛṇóṣi* AV. 6, 20, 3); AV. 1, 25, 2; 3 wird er als 'Gott des Gelben' angeredet. Daß der *haritasya deva* mit *haritāla* bedeckt ist, ist also nicht verwunderlich[1]).

lich herrscht, im RV. aber noch sehr selten ist Es gibt im RV. eigentlich nur ein Wort, in dem *ví* vollkommen einem *a-* entspricht, *vyènas* in 3, 33, 13. Dieser Gebrauch von *ví* verstärkt den schon durch das Metrum und die Dualformen auf *-au* vor Konsonant erweckten Eindruck, daß die Strophe später hinzugefügt ist (vgl. Oldenberg, Rigveda I, 245) Den Bedeutungsübergang lassen Wendungen erkennen wie 10, 73, 7 *dā́saṃ . . . kṛṇvānáḥ . . . vímayam*, 'den Dāsa zu einem machend, dessen Zaubermacht nach verschiedenen Seiten auseinandergeht, zerstiebt'. Im Banne der späteren Bedeutung von *ví* hat man derartige Komposita im Veda vielfach falsch aufgefaßt; so ist z. B. in 1, 187, 1 *vy ójasa vṛtrám víparvam ardáyat*, *víparvam* sicherlich kein leeres Beiwort 'gelenklos'. Es ist vielmehr zu übersetzen: 'er durchstieß den Vṛtra, so daß die Gelenke (oder Stücke) auseinandergingen'; vgl. 8, 6, 13 *ví vṛtrám parvaśó ruján*; 8, 7, 23 *ví vṛtrám parvaśó yayuḥ*.

[1]) Der Ausdruck *vyàla* würde vielleicht noch verständlicher werden, wenn wir annehmen dürften, daß schon in vedischer Zeit der gelbe Arsenik als Schminke oder Puder verwendet wurde. Später geschieht das jedenfalls. Besonders Schauspieler gebrauchen ihn, so daß *naṭasaṃjñaka* (Trik. 173), *naṭamaṇḍana* (Hem. abh. 1059; Rājanigh. 13, 65), *naṭabhūṣaṇa* (Vaij. 1, 3, 2, 13; Mādhava im Komm. zu Am. 2, 9, 103) geradezu Synonyma von *haritala* sind. Aber auch der Tilaka des Bräutigams bestand für gewöhnlich aus gelbem Arsenik, wie Kum. 7, 33 zeigt, während der Hochzeitstilaka (*vivāhadīkṣātilaka*) für die Braut von der Mutter aus feuchtem glückbringenden gelben und aus rotem Arsenik hergestellt wird (*haritālam ārdraṃ māṅgalyam ādāya manaḥśilaṃ ca*, ebd. 23). Einen Tilaka aus rotem Arsenik machte einst Rāma der Sītā (Rām. 2, 95 prak., 18 ff.; 5, 40, 5; 65, 23). Ich möchte

Die Auffassung von *vyāla* und *vyàṅga* ist auch für die Erklärung von *ví gada* bestimmend. Der Imperativ 'sprich heraus' (Ludwig, Griffith, Whitney in der Übersetzung) ist vollkommen sinnlos[1]). Whitney hat daher schon in seinem Index verborum vorgeschlagen, *vígada* zu lesen. Das ist im Grunde gar keine Textänderung, sondern nur eine Berichtigung des Padapāṭha, und ich hege keinen Zweifel, daß Whitney soweit das Richtige getroffen hat. Whitney hat aber weiter das Wort zu *gad* 'sprechen' gestellt, und Grill und Hillebrandt sind ihm gefolgt und haben *vígada* durch 'stumm' bzw. 'wort-, sprachlos' übersetzt. Warum der Takman so genannt sein sollte, bleibt völlig unerklärlich[2]). Ebensowenig kann ich Bloomfields Vermutung glücklich finden, daß *vígada* 'chatterer' sei mit Bezug auf das Delirium des Kranken. Ich halte das schon deswegen für unmöglich, weil weder *gad* noch *vigad* jemals 'plappern' bedeuten[3]). Weber übersetzt *vígada* 'beulenloser', was wohl ein Druckfehler für 'keulenloser' (von *gadā*) ist. Warum der Takman so genannt sein sollte, dürfte schwer zu sagen sein. *Vígada* kann meines Erachtens nur *gada* 'Krankheit' enthalten. Für ausgeschlossen halte ich aber, daß es 'frei von Krankheit' bedeuten und euphemistische Anrede an den Krankheitsdämon sein könnte, wie Bloomfield weiter vermutet. *Ví* muß hier natürlich wieder dieselbe Bedeutung haben wie in *vyāla* und *vyàṅga; vígada* ist also gerade umgekehrt 'mit Krankheiten auf allen Seiten'. Wiederum bietet V. 3 eine Parallele; wie dem *vyàṅga paruṣáḥ pāruṣeyáḥ*, dem *vyāla avadhvaṃsá ivāruṇáḥ*, so entspricht dem *vígada* dort *viśvadhāvīrya*. Daß man

es nicht für unwahrscheinlich halten, daß wir uns unter dem roten *avadhvaṃsa* roten Arsenik, *manaḥśilā*, zu denken haben; vgl. auch RV. 2, 34, 13 *aruṇébhir nā́ñjíbhiḥ*; 10, 95, 6 *añjáyo 'ruṇáyo ná*.

[1]) Grill hat seine Konjektur *ví gadha* in der zweiten Auflage selbst zurückgenommen, so daß es sich erübrigt, darauf einzugehen.

[2]) Dazu kommt, daß es sehr zweifelhaft ist, ob es überhaupt je ein *gada* 'Sprache' gegeben hat. *Ávijñātagadā* in AV. 12, 4, 16 hat schon Leumann, Et. Wörterb. p. 81, richtig als 'frei von Krankheit' erklärt. *Gadaiḥ* in Mbh. 1, 43, 22 erklärt Nīlakaṇṭha durch *daṃśasthāne kṣureṇotkīrṇe mardyamānair auṣadhaviśeṣaiḥ*; höchstens könnte es 'Spruch' bedeuten. In der Rāmatāp. Up. (Weber, p. 350) erscheint ein *gadā*, das 'Spruch' zu bedeuten scheint.

[3]) *Gadgada* beweist selbstverständlich nichts für das nicht reduplizierte *gad*.

sich den Takman als von zahlreichen anderen Krankheiten begleitet dachte, zeigt V. 11, wo er gebeten wird, nicht den Balāsa, den Husten und den Udyuga zu Genossen zu machen, und V. 12, wo er aufgefordert wird, mit seinem Bruder Balāsa, seiner Schwester Husten und seinem Vetter Pāman fortzugehen. Bloomfield hat auch schon darauf hingewiesen, daß das Kuṣṭhakraut, das gegen den Takman hilft, in AV. 5, 4, 6; 6, 95, 3 gebeten wird, den Kranken *agadá* zu machen.

Nicht anders als bei *ví gada* liegt die Sache bei *bhū́ri yāvaya*. Nach dem Padapāṭha sind das zwei Worte (*bhū́ri | yavaya*). Ist das richtig, so können sie nur bedeuten: 'halt viel (oder vieles) fern', was völlig unverständlich ist[1]). Bloomfield will *vájram* aus dem *vájreṇa* des vierten Pāda ergänzen: 'hold off (thy missile) far'[2]). Ich halte die Ellipse hier für unmöglich und bezweifle, daß *bhū́ri* die angegebene Bedeutung haben kann. Das für die drei vorhergehenden Wörter gewonnene Ergebnis erhebt meines Erachtens Whitneys Vermutung, daß *bhū́riyāvaya* gegen den Padapāṭha als ein Wort zu lesen und ein Kompositum aus *bhū́ri* und *āvayá* sei, zur Gewißheit[3]). *Bhū́ri* am Anfang des Kompositums entspricht offenbar dem *ví* in den drei andern Komposita. Schwieriger ist die Feststellung der Bedeutung von *āvayá*. Das Wort begegnet noch einmal AV. 8, 6, 26, in einem Liede, das Schwangere schützen soll; das Amulett soll den Feinden anhängen

aprajāstvám mā́rtavatsam ā́d ródam aghám āvayám.

Das größere PW. gibt als Bedeutung 'Nichtempfangen, Unfruchtbarkeit'[4]). Allein das paßt nicht, da ja die Unfruchtbarkeit

[1]) Ludwig: 'halte (dich?) weit ab'; Griffith: 'keep thyself far away from us'. Daß diese Übersetzungen nicht richtig sein können, braucht nicht erst gesagt zu werden.

[2]) So schon Grill II, p. 156, aber in der Übersetzung nur: 'halt geflissen fern'.

[3]) Die Schreibung stimmt mit der alten Aussprache überein; siehe Wackernagel, Altind. Gr. I, § 271 und die dort angeführte Literatur. Als ein Wort wollte übrigens schon Weber *bhū́riyāvaya* fassen; seine Übersetzung 'reichlich Abgewehrter' halte ich aber für unmöglich.

[4]) So auch Weber, Henry, Whitney. Ludwig, dem Griffith folgt, will *rodam aghamāyavam* lesen, 'Böses verkündendes Weinen'. Sāyaṇa ergibt nichts. Er hat *aghavāvayam* gelesen und erklärt *aghānāṃ pāpānāṃ tatphalabhūtānāṃ duḥkhānāṃ vāsakṛd vayanam.*

schon durch *āprajāstvám* ausgedrückt ist. Im kleineren PW. wird denn auch gerade umgekehrt 'Empfängnis' als Bedeutung angesetzt, augenscheinlich unter der Annahme, daß *aghám* als Adjektiv mit *āvayám* zu verbinden sei [1]. Dem widerspricht die Lesung der Zeile in Hir. Gṛhyas. 1, 19, 7; Āp. Mantrap. 1, 4, 11: *aprajastāṃ pautramṛtyuṃ pāpmānam uta vāgham*; Sāmamantrabr. 1, 1, 14 *aprajasyaṃ pautramartyaṃ pāpmānam uta vā agham*. Die Fassung beweist, daß *aghám* nicht zu *āvayám* gehört; *avayám* muß vielmehr ein besonderes Übel sein. Nun wird in der medizinischen Literatur *āvī* von den Geburtswehen gebraucht (Caraka, Śārīrasth. 8, 82 *āvīprādurbhāve*; 83 *āvībhiḥ saṃkliśyamānā*; 88 *anāgatāvī-*; Suśruta 1, 279 *āvīnāṃ praṇāśaḥ*; 368 *aprāptāvī-*). Geburtswehen' würde als Bedeutung für *āvayá* in AV. 8, 6, 26 vorzüglich passen; formell würde sich *āvi* zu *āvayá* verhalten wie etwa ved. *praṇī* zu klass. *praṇaya*. In unserer Stelle kann es sich natürlich nicht speziell um Geburtswehen handeln; *āvayá* müßte hier eine allgemeinere Bedeutung haben, und diese liegt für das entsprechende *ārī* in der vedischen Literatur tatsächlich vor: Kāṭh. 30, 9 *ārvyaṃ vā etais te 'pājayaṁs tad apārvyānām apārvyatvam ārvyam evaitair apajayati*; Taitt. S. 2, 2, 6, 3 *ārvyàṃ vā eṣá prátigṛhṇāti yó 'viṃ pratigṛhṇāti . . . nārvyàṃ prátigṛhṇāti . . . yá ubhayādat pratigṛhṇáti*; Taitt. S. 3, 2, 9, 4 *yád vaí hótādhvaryúm abhyāhváyata ārvyàm asmin dadhāti tád yán ná | apahánīta purāsya saṃvatsarād gṛhá āveviran*. Sāyaṇa erklärt an der letzten Stelle *āvyaḥ* (sic) für eine bestimmte Krankheit (*rogaviśeṣaḥ*), *āvevīran* durch *sarvarogādibhiḥ pīḍyeran*. Seine Erklärung erweckt nicht gerade den Eindruck, daß sie auf wirklicher Kenntnis beruhe; wir werden kaum fehlgehen, wenn wir für *ārī* in diesen Stellen die allgemeine Bedeutung 'Weh, Schmerz' ansetzen, wie es im PW. geschieht [2]. Nehmen wir dieselbe Bedeutung für

[1] Außerdem hat dazu wohl die angebliche Bedeutung von *āvayas* beigetragen, das in AV. 7, 90, 3 erscheint: *yáthā śépo apáyātai strīṣú cásad ánāvayāḥ*. *Ánāvayāḥ* übersetzt das größere PW. mit 'nicht weichend, nicht ablassend', das kleinere mit 'keine Empfängnis zustande bringend', Henry mit 'inoffensive', Whitney mit 'impotent'. Sāyaṇa etymologisiert. Mir scheint, daß *āvayas* garnichts mit *āvayá* zu tun hat, sondern Synonym von *retas* ist. Naigh. 1, 12 wird *ávayāḥ* unter den *udakanāmāni* aufgeführt; in derselben Liste steht auch *rétaḥ*.

[2] Vgl. auch Geldner, Ved. Stud. 1, 246, Anm. 1.

āvayá in unserer Stelle an, so ergibt sich, daß begrifflich *bhūri-yāvaya* dem *vígada* entspricht wie *vyàṅga* dem *vyàla*, eine gewiß nicht unbeabsichtigte Parallelität des Ausdrucks. Ich übersetze demnach die Zeile: ‘o Takman, der du mit Arsenik bestreut bist, von Krankheiten umgeben, mit Flecken bedeckt, viel Schmerzen bereitest’[1]).

[1]) *Āla* scheint auch ein Pflanzenname zu sein. Kauś 25, 18 wird gegen Harnverhaltung und Verstopfung ein Infusum vorgeschrieben, das unter anderm *āla* enthält. Dārila bemerkt dazu: *ālaṃ godhūmavyādhiḥ* (!), Keśava erklärt *āla* durch *yavagodhūmavalli*. AV. 6, 16, 4 besteht aus den ziemlich rätselhaften Worten *alasálāsi pū́rvā silāñjálāsy úttarā* | *nīlāgalasálā*. Sāyaṇa erklärt *alasāla*, *śalañjāla* (sic) und *nīlāgalasālā* als die Namen von drei *sasyavallī* (*sasyamañjarī*). Kauś. 51, 15 schreibt die Verwendung der Strophe beim *ālabheṣaja* (aber Sāy. *annabheṣajam*) vor, wobei man drei Spitzen von *silāñjāla* (sic) in der Mitte des Feldes eingräbt; Keś. nennt die drei *sasyavallī*. Die vorausgehende Strophe schließt *ápehi nír āla*. Sāy. liest *nírāla* und sagt, es sei die Krankheit dieses Namens. Das Wort ist aber kaum von dem *āla* der Strophe 4 zu trennen; vgl. Bloomfield, SBE 42, 465f. Kauś. 35, 28 endlich wird für einen Liebeszauber ein Pfeil vorgeschrieben, dessen Spitze ein Dorn ist, der mit Eulenfedern versehen ist und dessen Schaft *asitāla* ist (*asitālakāṇḍayā*). Bloomfield, Kauś. p. XLVI und Caland, Altind. Zaub. p. 119 sehen in *asitāla* wiederum einen Pflanzennamen, aber Dārila erklärt: *asitaṃ kṛṣṇam alaṃ kāṇḍam* (MS. *kāṇum*) *yasyāḥ sā*. Würde es nicht ganz gut zu dem übrigen passen, wenn an den Schaft des Pfeiles der Stachel eines schwarzen Skorpions gesteckt wäre? Wie sich der Pflanzenname zu den oben besprochenen Worten verhält, vermag ich nicht zu sagen. Giftig kann die Pflanze kaum gewesen sein, wie ich in Hinblick auf RV. 6, 75, 15 bemerken möchte, da nach Kauś. 25, 18 der Kranke die Ālabrühe trinken muß.

Lehrsätze des dualistischen Vedānta (Madhvas Tattvasaṃkhyāna).

Übersetzt und erklärt von

Helmuth v. Glasenapp (Berlin).

Der Viṣṇuismus hat vier Systeme hervorgebracht, welche eine von Śaṃkaras Advaita-mata durchaus abweichende Form des Vedānta lehren; nämlich 1. den Śrī-saṃprādāya des Rāmānuja (Viśiṣṭādvaita-mata), 2. den Brahma-saṃpradāya des Madhva (Dvaita-mata), 3. den Rudra-saṃpradāya des Viṣṇusvāmin und Vallabha (Śuddhādvaita-mata) und 4. den Sanakādi-saṃpradāya des Nimbārka (Dvaitādvaita-mata). Von diesen hat bisher nur das System Rāmānujas in Europa Beachtung gefunden, während die anderen trotz ihrer Bedeutung für die Geschichte der indischen Religionen und der nicht zu unterschätzenden Zahl ihrer Bekenner nur wenig bekannt geworden sind. Es dürfte daher nicht überflüssig sein, wenn im folgenden an der Hand einer kurzen Schrift Madhvas eine gedrängte Übersicht über einige Hauptpunkte der Dvaitalehre gegeben wird.

Madhva (mit seinen anderen Namen Ānandatīrtha oder Pūrṇaprajña) wurde nach der wahrscheinlichsten Ansicht im Śakajahr 1121 (A. D. 1199) geboren. Er wurde frühzeitig Asket, zog predigend im Lande umher und starb im Śakajahre 1198, nachdem er noch vor seinem Tode seinen Schüler Padmanābhatīrtha zu seinem Nachfolger ernannt hatte[1]. Seine „Zweiheitslehre" stellt eine Verquickung der in den Upaniṣads und den Brahmasūtren enthaltenen Vedāntagedanken (die er allerdings für seine Zwecke

[1] R. G. Bhandarkar, „Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems" (Grundriß d. indo-ar. Philol. u. Altertumskunde, Bd. III, Heft 6) p. 58 ff.

vielfach umdeutet) mit dem Sāṃkhya der Purāṇas und der alten Bhāgavata-Religion dar. Im Gegensatz zu Śaṃkara betrachtet Madhva die Welt als durchaus real und betont die vollkommene Verschiedenheit von Gott und Einzelseele, von Gott und Materie, von Seele und Materie, von den Seelen untereinander und den leblosen Dingen untereinander.

Das im folgenden übersetzte Tattvasaṃkhyāna gehört zu den am häufigsten zitierten Werken Madhvas; es bietet in der Tat eine gute Übersicht über die Hauptpunkte seiner eigentümlichen Metaphysik. Dasselbe erschien (gleich den meisten anderen Werken der Dvaita-Philosophie) im Verlage des Madhvavilāsa Book Depot in Kumbhaghona, Śaka 1818. Zur Erläuterung dieses Textes benutzte ich außer den (in der Ausgabe mitabgedruckten) Kommentaren des Jayatīrtha, Rāghavendra und Śrīnivāsa namentlich noch Madhvas Kommentar zu den Brahmasūtren nebst dessen Übersetzung von S. Subba Rau (Madras 1904), Padmanābhas Madhvasiddhāntasāra (Kumbhaghona, Śaka 1815) und die kurze Darstellung des Pūrṇaprajñadarśana in Mādhavas Sarvadarśanasaṃgraha. Bei der Abfassung der Übersetzung hat Herr Geheimrat Jacobi mich durch seinen wertvollen Rat unterstützt; ich möchte nicht verfehlen, ihm hierfür auch öffentlich meinen Dank auszusprechen.

Svatantram asvatantraṃ ca dvividhaṃ tattvam iṣyate |

Die Realität ist von zweierlei Art: autonom und heteronom.

Realität (*tattva*) ist das, was nicht lediglich als auf etwas anderes übertragen vorgestellt wird (*anāropitaṃ*).

svatantro bhagavān Viṣṇur

Autonom ist nur der erhabene Viṣṇu.

Viṣṇu allein ist vollkommen, absolut und autonom. Er hat einen schönen Körper, der in Wissen, Wonne usw. besteht. In seinen verschiedenen *avatāras* nimmt er mannigfache Gestalten an, ist aber in allen diesen voll und ganz enthalten (Madhvasiddh. 67 ff.). Er ist von der Materie und den Seelen durchaus verschieden. Schriftworte, in denen von einer Wesenseinheit von Gott und Einzelseele die Rede zu sein scheint, sind richtig dahin auszulegen, daß nur von einer Wesensähnlichkeit die Rede ist. Bei Chānd.

Up. 6, 8, 7 „*sa ātmā, tat tvam asi*“ (das bist du) ist richtiger „*sa ātmā atat tvam asi*“ (das bist du nicht) zu lesen.

bhāvābhāvau dvidhe 'tarat. || *1.*

Das andere [d. h. das Heteronome] ist zweifach: Sein und Nichtsein.

prākpradhvaṃsasadātvena trividho 'bhāva iṣyate. |

Das Nichtsein ist dreifach: priores, posteriores und ewiges Nichtsein.

Madhvasiddh. 47 kennt vier Arten des *abhāva*, nämlich „*prāgabhāvaḥ pradhvaṃsābhāvo 'nyonyābhāvo 'tyantābhāvaś ca*“. Die Ṭīkā unseres Textes läßt jedoch nur die drei genannten als *abhāva* gelten und sagt: „*anyonyābhāvo hi bheda eva, sa ca svarūpam eva*“. (Gemeint ist *vastusvarūpa*, vgl. Nyāyakośa s. v. Anyonyābhāva: „*anyonyābhāvo vastusvarūpa eva, na tu pṛthag iti madhvācāryanuyāyina āhuḥ.*“)

cetanācetanatvena bhāvo 'pi dvividho mataḥ || 2

Das Sein ist zweifach: geistig und ungeistig.

duḥkhaspṛṣṭaṃ tadaspṛṣṭam iti dvedhai 'va cetanaṃ. |

Das Geistige ist zweifach: zum Leid in Beziehung stehend und von diesem unberührt.

Gott ist natürlich vom Leid unberührt, weil er autonom ist. Hier wird nur von heteronomen Wesen gesprochen.

nityāduḥkhā Ramā, 'nye tu spṛṣṭaduḥkhāḥ samastaśaḥ. || *3*

Ewig ohne Leid ist Lakṣmī. Alle anderen (Wesen) sind insgesamt vom Leid berührt.

Lakṣmī ist die Gattin Viṣṇus, sie ist ihm in Raum und Zeit konkomitant (Br. Sūtra IV, 2, 7), hat keinen materiellen Körper und nimmt (als Sītā, Rukmiṇī usw.) mannigfache Gestalten an. Sie ist von Gott verschieden und ihm untertan, wenn sie auch dadurch über allen andern Wesen steht, daß sie ewig erlöst ist.

Alle anderen Wesen sind vom Leid berührt und haben einen vergänglichen Leib. Das gilt sowohl für Brahman und Śiva, als auch für Garuḍa, Ananta und Viśvaksena, welch letzteren einige Vaiṣṇavas eine Ausnahmestellung einräumen.

spṛṣṭaduḥkhā vimuktāś ca duḥkhasaṃstha iti dvidhā |

Der zum Leid in Beziehung stehenden Wesen sind zwei Arten: im Leid befindliche und erlöste.

Kommentar: „*caśabdo duḥkhasaṃsthā ity ataḥparaṃyojyaḥ*". — *duḥkhasaṃsthā muktiyogyā ayogyā iti ca dvidhā* || 4.

Der im Leid Befindlichen sind zwei Arten: erlösungsfähige und nicht erlösungsfähige.

devarṣipitṛpanarā iti muktās tu pañcadhā |
evaṃ vimuktiyogyāś ca.

Der Erlösten sind fünf Arten: Götter, Ṛṣis, Manen, Weltbeherrscher und höchste Menschen. Eben diese sind auch erlösungsfähig.

Madhvasiddh. 80 gibt als Beispiele: Brahman und Vāyu (Götter), Nārada (Ṛṣi), Raghu und Ambarīṣa (Weltbeherrscher). Die höchsten Menschen (*uttamamanuṣya*) sind entweder *ekaguṇopāsakas*, d. h. sie meditieren über Viṣṇu als Gott an sich, oder *caturguṇopāsakas*, d. h. sie betrachten ihn unter den vier Aspekten Sat, Cit, Ānanda und Ātman. Angehörige der drei obersten Kasten können erlöst werden, auch Frauen (Br. S. I, 1, 1 Komm.), jedoch nicht Śūdras. Auch Gandharven und Apsarasen können erlösungsfähig sein. Die Erlösten erfreuen sich in Viṣṇus Nähe ewiger Seligkeit und kehren niemals wieder in den Saṃsāra zurück (Br. S. IV, 4, 1—23).

tamogāḥ sṛtisaṃsthitāḥ || 5
iti dvidhā muktyayogyāḥ.

Die Nichterlösungsfähigen sind von zweierlei Art: für die Finsternis geeignet und ewig im Saṃsāra befindlich.

daityarakṣaḥpiśācakāḥ |
martyādhamāś caturdhai 'va tamoyogyāḥ prakīrtitāḥ || 6

Für die Finsternis geeignet sind vier (Arten von Wesen): Daityas, Rākṣasas, Piśācas und niedrigste Menschen.

te ca praptāndhatamasaḥ sṛtisaṃsthā iti dvidhā |

Diese sind zweifach: solche, die bereits in die dunkle Finsternis eingegangen sind, und solche, die noch im Saṃsāra wandeln.

Aus den Kommentar zu Br. S. III, 1, 14—23 ergibt sich, daß unter „Finsternis" (*tamas*) und „dunkler Finsternis" (*andhatamas*) die untersten Höllenregionen zu verstehen sind, aus denen der Verdammte nicht wieder emporsteigen kann.

nityānityavibhāgena tridhaivā 'cetanaṃ mataṃ. || 7.

Das Ungeistige ist dreifach: ewig, zeitlich-ewig und vergänglich.

nityā vedāḥ,

Ewig sind die Veden.

Die Veden sind ewig, weil sie unveränderlich sind, seit und in Ewigkeit bestehen.

purāṇādyāḥ kālaḥ prakṛtir eva ca |
nityānityaṃ tridhā proktam.

Zeitlich-ewig sind die Purāṇas und die anderen [von Menschen verfaßten Werke], die Zeit und prakṛti.

„*yan na sarvathā kūṭasthaṃ nā'py anityam eva, tad ucyate nityānityaṃ*" (Komm.). Die Purāṇas, die Zeit und die Materie sind also „eternal principles with modified or changing aspects" (S. Subba Rau).

anityaṃ dvividhaṃ mataṃ || 8
asaṃsṛṣṭaṃ ca saṃsṛṣṭaṃ.

Das Vergängliche ist zweifach: nicht kombiniert und kombiniert.

saṃsṛṣṭi ist Verbindung, Mischung (vgl. Alaṃkārasarvasva, ed. Kāvyamālā, p. 192: „*eṣāṃ tilataṇḍulanyāyena miśratvam saṃsṛṣṭiḥ*").

asaṃsṛṣṭaṃ mahān, ahaṃ, |
buddhir, manaḥ, khāni daśa, mātrābhūtāni pañca ca || 9

Nicht kombiniert sind: Mahān, Ahaṃkāra, Buddhi, Manas, die zehn Öffnungen, die fünf Reinstoffe und die fünf groben Elemente.

Die 24 Tattvas, die hier aufgezählt werden, sind der Sāṃkhyaphilosophie entnommen, wenn auch gewisse Abweichungen bestehen. Unter Mahattattva kann hier nicht, wie im klassischen Sāṃkhya, Buddhi verstanden werden, da diese ja nachher noch genannt wird, sondern vielmehr ähnlich wie in Kaṭh.-Up. 3, 10 und Mbh. XII, 204, 10 und XIV 50, 55 das oberste Denkprinzip, das direkt aus der Prakṛti hervorgeht (*sākṣād guṇatrayopadānakaṃ mahattattvaṃ* Madhvasiddh. 107). Aus dem Mahat geht der Ahaṃkāra hervor (*mahattattvopadānakam ahaṃkāratattvaṃ.* Madhvasiddh. 108), dann folgen Buddhi und Manas. Die zehn „Öffnungen" sind die fünf Erkenntnisorgane (Auge, Ohr, Zunge, Geruchsorgan, Haut)

und die fünf Tatorgane (Rede, Hände, Füße, After und Geschlechtsteile). Die fünf Reinstoffe (von Ton, Gefühl, Farbe, Geschmack und Geruch) und die fünf groben Elemente (Luft, Wind, Feuer, Wasser, Erde) entsprechen genau den betr. Sāṃkhyabegriffen.

saṃsṛṣṭam aṇḍaṃ tadgaṃ ca samastaṃ saṃprakīrtitam |

Kombiniert ist das Ei (Brahmans) und alles, was darin enthalten ist.

sṛṣṭiḥ sthitiḥ saṃhṛtiś ca niyamo' jñānabodhane || 10
bandho mokṣaḥ sukhaṃ duḥkham āvṛttir jyotir eva ca |
Viṣṇunā 'sya samastasya samāsavyāsayogataḥ || 11.

Schöpfung, Erhaltung, Zerstörung und Regierung der Welt, Wissen und Unwissenheit, Bindung und Erlösung, Lust und Leid, Licht und Finsternis geschehen durch Viṣṇu, der die Vereinigung und die Trennung dieses gesamten [Heteronomen] ins Werk setzt.

In Übereinstimmung mit der Sāṃkhyaphilosophie lehrt Madhva eine ständige Evolution und Reabsorption der Welt. Am Ende einer Reabsorptionsperiode entsteht in Gott der Schaffensdrang. Dann dringt er in die Prakṛti ein und ruft in ihr eine Erschütterung (*kṣobha*) hervor, durch die der Gleichgewichtszustand der drei Guṇas gestört wird. Aus den Guṇas entstehen dann die einzelnen Tattvas Mahān usw., bis schließlich das Ei des Brahman geschaffen ist. Viṣṇu durchdringt dieses und erzeugt dort nach tausend Götterjahren aus seinem Nabel einen Lotus, auf dem der viergesichtige Gott Brahman geboren wird. Dieser übt tausend Jahre lang *tapas*, worauf er auf Viṣṇus Veranlassung die Weltschöpfung beendet (Madhvasiddh. 417 ff.).

Wenn die Welt von Viṣṇu Jahrmillionen hindurch erhalten worden ist, tritt die Weltzerstörung ein. Aus Viṣṇus Mund geht ein Feuer hervor, welches das Weltei verbrennt. Dann erfolgt eine allgemeine Reabsorption, indem von den groben Elementen an alle Tattvas je in der materiellen Ursache, aus der sie entstanden, wieder aufgehen, bis schließlich nur noch Prakṛti übrig st. Während der Zeit der Weltenruhe nimmt Viṣṇu die Seelen in sich auf. Vom Weltuntergang nicht betroffen werden die Wohnsitze der Seligen und der Verdammten (*andhatamas*).

Devarakumḍa, der Göttertopf.

Ein Beitrag zur Geschichte der Hausgötter Südindiens.

Von

E. H. Mueller (A. E. L. Mission, Guntur, Indien).

Im Münchner Ethnographischen Museum befindet sich ein mit den Symbolen Śivas geschmückter Reif, der ursprünglich den Hauptbestandteil eines *devarakumḍa* bildete, der mir von seinen letzten Verehrern übergeben worden war.

Auf einer meiner Berufsreisen als Missionar kam ich im Jahre 1901 nach Kammavāripalem, einem Dorfe im Guntur-Distrikt der Madras-Präsidentschaft, Südindien. Die Bewohner des dortigen Malapalems, d. h. des von dem Hauptdorfe abseits gelegenen Viertels, in dem die außerhalb des Kastensystems stehenden Mala wohnen, hatten sich entschlossen, zum Christentum überzutreten. Den aus Lehm gebauten kleinen Tempel der Polerama — sie gilt als eine Form Kālīs, war aber ursprünglich wahrscheinlich eine dravidische Lokalgottheit, grāmadevatā — hatten die Taufbewerber bereits zerstört, nur ein devarakumḍa befände sich noch im Gewahrsam des Dorfältesten, so wurde mir auf meine Frage nach dem Verbleib ihrer Götzenbilder geantwortet. Niemand hatte gewagt, Hand an ihn zu legen, und so übernahm es einer der mich begleitenden christlichen Lehrer, den Göttertopf zu holen. Der Name *devarakumḍa* besteht aus den beiden, auch sonst in der Telugusprache üblichen Wörtern *devara* = Gottheit (Pluralis majestaticus, skr. *deva*) und *kumḍa* (skr. *kuṇḍa*) = irdener Topf. Der von eingeborenen Töpfern gefertigte Topf ist etwa 30 cm hoch und hat an seiner weitesten Stelle einen etwa ebensogroßen Durchmesser. Er ist aus Ton gebrannt, von schwarzer Farbe und unterscheidet sich in nichts von den heute noch

üblichen *nīlakumḍalu* (Wassertöpfen). Als Verschluß dient ein flacher, tellerartiger tönerner Teller *mūta*, der meist mittels eines Stückes Zeug und Umschnürung auf dem Topf befestigt ist.

Den Hauptbestandteil des Inhaltes eines *devarakumḍa* bildet das *bomma*, d. i. die Darstellung einer Gottheit, sodann ein *tāli*, d. i. ein kreisrundes, sehr dünnes goldenes Plättchen von etwa 2—3 cm Durchmesser, wie es an einer mit Safran gefärbten Baumwollschnur von jeder Hinduehefrau, als Zeichen ihrer Verheiratung um den Hals gebunden, getragen wird. Endlich verschiedene *gurigi*, das sind kleine irdene Schalen und Töpfchen, tellerartig flach, wie der *mūta* des Göttertopfes, oder in der Form des *devarakumḍa* selbst, oder aber zylinderförmig, etwa 5—6 cm hoch, mit einem Durchmesser von 3—4 cm. Oft sind letztere



Südindischer Bronzereif. K. Ethnograph. Museum, München. Etwa $^3/_4$ n. Gr.

paarweise, oder auch zu dritt auf einem ebenfalls irdenen Piedestal geformt, wobei dann das *tāli* meist um einen der zylinderförmigen *gurigi* gebunden ist. Diese Dinge wurden in jedem der von mir geöffneten (3—4) *devarakumḍa* gefunden, in etlichen fanden sich noch kupferne, 2 qcm große, viereckige, flache Amulette mit eingegrabenen Buchstaben oder Götzenbildern, sowie lanzettförmigen, etwa 15 cm langen eisernen Messerklingen, *vīrulu* genannt, d. h. Heroen, wohl Versinnbildlichung göttlich verehrter Ahnen. Der eingangs erwähnte Reif vertrat das *bomma* in diesem *devarakumḍa*. Es ist ein Bronzeguß; im Kreise steht auf schmalem Reife dreimal wiederholt folgende Gruppe śivaitischer Attribute: Linga und Yoni mit darüber sich wölbender geblähter Kobra, zu ihm gewandt der Nandi, dann (in wechselnder Folge) Dreizack, Doppelaxt.

Das *tāli* als Eheabzeichen legt den Gedanken an eine weibliche Gottheit nahe, das *gurigi*, das mit dem *tāli* geschmückt ist, könnte als Repräsentantin des weiblichen Prinzips gelten. Die Amulette sind nach Hinduauffassung zur Abwehr des üblichen Einflusses böser Geister auch in einem *devarakuṃḍa* nützlich.

Gewöhnlich wird der *devarakuṃḍa* im Dachgebälke des Hauses des *Pedda* (Sippenältesten) aufbewahrt, und zwar, wenn sein Gehöft aus mehreren Räumlichkeiten besteht, in dem nach Westen gelegenen Raume, andernfalls nahe der Westseite des einen Raumes; seltener findet man im Hause eine Art Tempel, etwa 75—100 cm hoch, aus Lehm gebaut und weiß getüncht, an der Westwand des Hauses errichtet.

Der *devarakuṃḍa* ist Eigentum der ganzen Sippe, der *Pedda* ist nur der Hüter des Heiligtums. Es scheint, daß eine Sippe nur einen *devarakuṃḍa* besitzt. Selbst wenn die ganze Familie eines solchen *Pedda* die Hindureligion aufgibt, scheut sie sich doch, den ihrer Obhut anvertrauten *devarakuṃḍa* auszuliefern, wohl infolge des Anrechtes, den die übrigen Sippenglieder an ihn haben; nur wenn mit dem *Pedda* auch der einflußreichste und größere Teil der Sippe zum Christentum übertritt, ist es möglich, die Auslieferung des *devarakuṃḍa* zu erlangen.

Jährlich mindestens einmal findet eine besondere, feierliche Verehrung des *devarakuṃḍa* statt, doch wird auch sonst wohl bei besonderen Anlässen durch Opfer und Anbetung die Gunst der Gottheit erstrebt. Der Topf wird bei solchen Gelegenheiten mit *kuṃkamu* bemalt, d. i. einem roten Pulver, das aus Gelbwurzel, Alaun und Kalk mit Limonensäure bereitet wird; das *bomma* wird aufgestellt; etliche der flachen *gurigi* werden mit Öl und Weihrauch gefüllt, die zu Ehren des *bomma* angezündet werden. Ein blutiges Opfer, je nach der Wohlhabenheit der Sippe aus einem Hahn, Ziegenbock, Widder oder Büffelochsen bestehend, bildet das Ende der Verehrung, ein gemeinsames Mahl aber, bei welchem Arrak und Palmwein eine wichtige Rolle spielen, ist der Höhepunkt und Schluß der Feier.

Als Opferpriester fungiert der *Pedda* der Sippe.

Nach meiner Erfahrung ist die Verehrung eines *devarakuṃḍa* nur unter den Panchama gebräuchlich, doch würde mich die Ver-

breitung dieser Institution unter den niederen Unterabteilungen der Śūdrakaste nicht überraschen.

Zunächst wurde der Topf wohl nur als sicherer Aufbewahrungsort für den Sippengötzen gewählt, wie denn es heute noch üblich ist, Korn, Baumwolle und selbst Wertsachen in Töpfen aufzubewahren. Das Bemalen des Topfes mit rotem *kumkamu* ist freilich ein religiöser Brauch, der sich häufig im religiösen Leben der Hindu findet (Bestreichen von Türpfosten, Tempelschwellen, Götzenbildern usw.): entweder als Zeichen, daß der in diesem Raume thronenden Gottheit ein blutiges Opfer dargebracht wurde, oder um den bösen Geistern ein Zeichen zu geben, den Frieden des so gekennzeichneten Hauses nicht zu stören.

Das Hauptsächlichste des *devarakumḍa* ist das Götzenbild. Es repräsentiert nicht immer dieselbe Gottheit; niemals aber versinnbildlicht es den dem Hinduismus nicht fremd gebliebenen reineren Gottesbegriff, sondern stets nur eine jener phantastischen Göttervorstellungen, deren Charakteristikum sittliche Indifferenz ist. Diese erweist sich in den Vorstellungen der Güter und Gaben, die von der Gottheit erwartet werden: Abwenden schädigender Einflüsse oder förderndes Eingreifen in die irdischen Lebensverhältnisse der Sippe. Die Verschwommenheit, die alle religiösen Anschauungen des Hindu kennzeichnet, gestattet ihm, die Verehrung solcher Götter als den Weg zur Verehrung des einen Gottes zu bezeichnen, von dessen Existenz auch er überzeugt ist. Die sittliche Indifferenz drückt sich aber auch aus in der oben beschriebenen rein rituellen Art der Verehrung, welche keinerlei Anforderungen an sittliche Leistungen stellt.

Der „Negativismus“ in der alten Buddhalehre.

Von

R. Otto Franke (Königsberg).

In seinem Buche Prajña Pāramitā (Göttingen und Leipzig 1914; Quellen der Religionsgeschichte, Bd. 6) stellt Prof. Walleser p. 5 die Behauptung auf, „daß die Grundanschauung des Buddhismus in der Zeit seiner Entstehung positivistisch gewesen ist, und daß die ersten ausgesprochenen Mahāyānatexte — an erster Stelle ist die Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramita zu nennen — den Umschlag des Positivismus in den ausgesprochensten Negativismus bezeichnen“. Vgl. auch p. 1. An dieser Ansicht ist nur das eine richtig, daß diese Mahāyānatexte den Negativismus viel nachhaltiger und ausdrücklicher erörtern als die alten Pālitexte. Es ist aber ein Irrtum, anzunehmen, im alten Buddhismus sei etwas anderes als Negativismus gelehrt worden. Das will ich hier kurz an den zwei ältesten Texten, Dīghanikāya (D.) und Majjhimanikāya (M.) nachweisen.

Alles Erscheinungsweltliche faßt Buddha mit der Bezeichnung *pañc' upādāna-kkhandhā* „die fünf Gruppen des Annehmens“ (d. h. unseres Inbeziehungtretens zu den angeblichen Dingen der Welt) zusammen (D. XXII, 18). Etwas anderes gibt es für uns nicht. Für die Frage, ob „Positivismus“, ob „Negativismus“, kommt es also zunächst einmal darauf an, zu wissen, ob Buddha unter den *upādāna-kkhandhā* sich etwas Seiendes vorgestellt hat oder nicht. Vielleicht ist diese Frage schon überflüssig, denn hätte er die Erscheinungswelt sich als etwas Reales gedacht, so hätte er sie wohl nicht mit dem umständlichen Namen „Gruppen des Annehmens“ zu benennen brauchen, der deutlich genug besagt, daß

Buddha allem Erscheinenden — und von etwas anderem hat er nie gesprochen — nur psychische Geltung zugestand, er hätte auch die Dinge nicht kurzerhand als *Saṃkhāras* „Vorstellungen“ bezeichnet (die D.-Stellen s. ZDMG 69, p. 464). Und hätte er ein hinter den Erscheinungen vielleicht Vorhandenes von der auf jeden Fall unfruchtbaren Erörterung nur ausschließen, aber als möglichen Gegenstand von Vermutungen gelten lassen wollen, so hätte er sich wohl kaum so ausgedrückt wie in D. XI, 85: Die Wahrnehmung schlösse alles, was es überhaupt gebe, alle Gegensätze, in sich ein, und ohne sie gebe es weder Gestalt noch Namen, was ja auch in der *Paṭicca-samuppāda*-Formel zum Ausdruck kommt (XV, 2: *viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ*). Er kann auch deshalb nichts außerhalb der *upādānakkhandhas* Vorhandenes auch nur als möglich haben andeuten wollen, weil er alle „Existenz“ (*bhava*) ausdrücklich auf das „Annehmen“ als Grund zurückführt, denn in der oben genannten Formel heißt es: *upādāna-paccayā bhavo* „nur auf der Annahme beruht das Existieren“, und nach M. 44 (I, 299, Z. 7ff.) hat der Erhabene den „Körper“ (*sakkāya*) für bloße *upādānakkhandhas* erklärt. Aber Buddha spricht noch deutlicher. Wo Sein wäre, da müßte ein Seiendes, ein Subjekt, ein Selbst dieses Seins sein, und wenn Buddha jedes „Selbst“ in Abrede stellt, so besagt das, daß er jedes Sein des Erscheinenden geleugnet hat. Er tut das aber ausdrücklich in D. IX, 40—42: „Euch frei zu machen von der Idee des Selbstes, predige ich die Lehre“ und erklärt in IX, 53 in bezug auf alle drei vorher erörterten Weisen, wie man sich ein solches Selbst vorstellt: „Das sind überhaupt nur landläufige Namen, Ausdrucksweisen, Benennungen, Bezeichnungen, die der Tathāgata zwar gebraucht (weil sie vorhanden sind), aber nicht ernst nimmt.“ Zu den zu betätigenden Bewußtseinsäußerungen gehört nach D. XXXIII, 2, 3 (VIII) und XXXIV, 1, 8 (VIII) das Bewußtsein, daß kein Selbst vorhanden ist (*an-atta-saññā*). Und wohl weil der Einwand zu erwarten war, daß, wo Leiden sei (um das sich ja die ganze Buddhalehre dreht), auch ein Selbst vorhanden sein müßte, ist in XXXIII, 2, 1 (XXVI) unter den „zur Erlösung führenden Bewußtseinsarten“ „das Bewußtsein vom Nichtvorhandensein eines Selbstes im Leiden“ (*dukkhe anatta-saññā*) mit genannt. Im M. ist die Nichtselbsthaftigkeit aller Objekte der Sinneserfahrung

ausgesprochen: *sabbe dhammā anattā* 35 (I, 228, Z. 13f.); 64 (I, 435, Z. 31ff.). Walleser erwähnt diese Formel zwar (p. 10), ist aber der Ansicht (p. 11), daß der Zusammenhang, in dem sie steht, ihre Bedeutung erheblich verändere und den Gedanken der allgemeinen Substanzlosigkeit modifiziere. Diese Ansicht ist verfehlt, und daß man „dem Buddhisten nicht darin folgen" könne, „daß etwas ohne Selbst sei, weil es vergänglich und leidvoll ist", ist ein Irrtum. Auch Leid ist eine Affizierung, also Veränderung, Zeichen der Vergänglichkeit. Vergänglichkeit aber ist ein Widerspruch zum philosophischen Begriffe des Selbstes, des wirklich Seienden. „Ich bin" ist ein Wahn, der aufzugeben ist (D. XXXIII, 2, 2 [XVII] und XXXIV, 1, 2 [IV]). Und wie hätte der erkennende Buddha von sich sagen können: *n'atthi dāni punabbhavo* „nun gibt es kein Existieren wieder", wenn er im tiefsten Inneren doch ein existierendes Selbst halb zugegeben hätte? Dasselbe wie für das eigene Selbst gilt aber auch für alle Dinge und Wesen außerhalb des eigenen seelischen Selbstes. Die „Ansicht, daß es wirklich seiende Körper gebe" (*sakkāya-diṭṭhi*) ist eine der drei „Fesseln" (D. XXXIII, 1, 10 [XIX]), von denen schon der in den Heilsstrom Gelangte sich frei gemacht hat (D. VI, 13). Und daß es überhaupt „nichts gebe" (*ākiñcañña-*), ist ein Denkresultat der bis zu den höheren Stufen des Erlösungsweges Vorgedrungenen, IX, 16 lehrt Buddha den Poṭṭhapāda: . . . „dann" (nach dem Zustande des Bewußtseins von der Unbegrenztheit der Wahrnehmung) „erreicht der Mönch den Zustand des (Bewußtseins vom) Nichtvorhandensein von irgend etwas, indem er erkennt, ‚daß es gar nichts gibt' (*n'atthi kiñcīti*)", nachdem Buddha den Mönch schon auf einer früheren Stufe, derjenigen des Bewußtseins, „daß der Raum ohne (innere, Gegenstands-)Grenzen sei" (*ākāsānañca*), die Ideen, daß es einzelne Gestalten und eine Vielheit von Dingen gebe, hat überwinden lassen (X, 14 *rūpasaññānaṃ samatikkamā . . . nānattasaññānaṃ amanasikārā*); auch im System der „acht Stufen der Befreiung" (D. XV, 35; XVI, 3, 33; XXXIII, 3, 1 [XI] und XXXIV, 2, 1 [X]) ist dieselbe Methode des Überwindens der Idee von vorhanden seienden Gestalten und von existierenden Dingen gelehrt (und es hängt damit das Schema der „sieben Stufen der Wahrnehmung", XV, 33, eng zusammen). Eine andere Methode zur Überwindung der „Gestalten" sind die „acht Stufen des Über-

windens“ XVI, 3, 24—32. Gestalt ist nach M. 28 (I, 190, Z. 17ff.) nur umgrenzter Raum (*ākāso parivārito*). Die Vorschrift „Wache zu halten am Tore der Sinne“ (*indriyesu guttadvāro*, D. II, 42) und besonders ihre ausführliche Erklärung in D. II, 64 spiegelt ebenfalls die Überzeugung von der Nichtrealität der Sinnesobjekte: „Und wie hält der Mönch Wache am Tore der Sinne? Wenn er mit dem Auge eine Gestalt erblickt . . ., mit dem Ohre einen Laut gehört . . ., mit der Nase einen Geruch gerochen . . . (usw.) hat, nimmt er kein so und so beschaffenes Objekt der betreffenden Sinneswahrnehmung an (*na nimittaggāhī hoti*).“ *gāhī* besagt hier dasselbe wie sonst *upādāna*. Und *maññati* „(an Erde, Wasser usw.) glauben“ in den unten zu erörternden M.-Stellen und *māna* „Wahn (‚ich bin‘)“ hat ebenfalls sehr nahe verwandte Bedeutung. — Da es im Wesen des philosophischen Begriffes „Sein“ liegt, daß es unveränderlich, ewig ist, so haben wir uns auch danach umzusehen, wie sich die alte Buddhalehre zum Ewigkeitsglauben und zum Glauben der Präexistenz und Fortexistenz der Seele stellt. Was diese Probleme anbetrifft, so mußte für Buddha, da er lehrte, es gebe kein Selbst, d. h. keine Seele, im Erscheinenden, die Frage, ob die Seele prä- oder fortexistiere, ganz gegenstandslos sein. Daß er tatsächlich die Frage nach der Fortexistenz und die Dogmen von der Ewigkeit des Selbstes und der Welt in Vergangenheit und Zukunft als sinnlos abweist, ist also geeignet, die Richtigkeit unserer Auffassung wenigstens mit zu stützen. Die Stellen, an denen er den Glauben an und die Frage nach der Fortexistenz der Seele, des Selbstes, nach dem Tode zum Teil als töricht oder als bloße Äußerung des „Gefühles urteilsloser Blinder“ kennzeichnet, zum Teil zu erörtern ablehnt, sind D. I, 2, 38ff.; I, 3, 1ff.; I, 3, 38ff.; IX, 27; 31; 33; 34ff.; XV, 32; XXIX, 30. Warum er an manchen dieser Stellen das Selbst als Tathāgata bezeichnet, ist p. 294 meiner Dīgh.-Übersetzung dargelegt.

Hätte ich nicht zuerst aus dem allerältesten vorhandenen Dokumente der Buddhalehre, dem D., Buddhas negativistische Weltauffassung erweisen wollen, so hätte ich gleich mit viel bestechenderen Beweisen dafür aufwarten können, die auch den in der mahāyānistischen Prajñāpāramitā vorgetragenen Anschauungen sehr viel verwandter klingen. Sie finden sich im M. und sollen nun besprochen werden. Auch die angeführten nega-

tivistischen Sätze des D. wiederholen sich, werden variiert und *noch schärfer zugespitzt im M., einige solche M.-Stellen habe ich* ja oben mit angeführt. Im allgemeinen aber gehe ich der Raumbeschränkung wegen hier nicht auf solche ein und komme gleich auf die bezeichnendsten zu sprechen.

Im M. 43 (I, 297, Z. 35 f.) ist der Gedanke, daß in den Dingen der Erscheinungswelt kein Selbst zu finden sei, durch die Worte ausgedrückt *suññam idaṃ attena* „dies alles ist leer von einem Selbst", und wem das klar geworden ist, der hat dieser Stelle zufolge die Erlösung der „Leerheit" (*suññatā cetovimutti*). Weil „Leerheit" von einem „Selbst", einem Seinskern, gemeint ist, darum steht auch in M. 64 (I, 435, Z. 26 ff.) *suññato anattato samanupassati* nebeneinander, und zwar sieht der Betreffende „die Sinneserfahrung" (*te dhamme*), nämlich alles „Gestaltete" (*rūpagataṃ*) usw. so an. Dieses Wort *suñña*, resp. *suññatā* erscheint hier zwar nicht zum ersten Male in dieser Anwendung, denn schon D. XXXIII, 1, 10 (LI) kennt den *suññato samādhi* „die gesammelte Versenkung in die Betrachtung der Erscheinungswelt als leer", aber es beginnt im M. seine große Rolle zu spielen, die es im Mahāyāna dann nur fortgesetzt hat. In M. 44 (I, 302, Z. 22) heißt der „Eindruck" von dieser „Leere" *suññato phasso*. In M. 122 (III, 111, Z. 21 ff.) werden die vier Versenkungsstufen gelehrt als den Gedanken der „Leerheit" herbeiführend (*suññataṃ manasikaroti*) und als „den Geist (von der Erscheinungswelt ab-) und in sich zusammenziehend" (*cittaṃ . . . samādahituṃ*), die Stelle stellt sich also inhaltlich eng zu der eben erwähnten D.-Stelle. Und jeder Zweifel, daß diese M.-Stelle so aufzufassen ist, wird wohl einmal dadurch ausgeschlossen, daß unmittelbar vorher, ebd. p. 111, Z. 6 ff. als die Erkenntnis eines den Erlösungsweg Gegangenen (*Tathāgata*) hingestellt ist, *sabbanimittānaṃ amanasikārā ajjhattaṃ suññataṃ upasampajja viharituṃ* „durch Nichtbeachtung aller Sinnesobjekte bei sich (das Bewußtsein) der Leerheit für die Dauer zu gewinnen", und sodann durch M. 64 (I, 435, Z. 26 ff.), wonach auf jeder der sieben ersten Stufen der Aufhebung des Bewußtseins, deren erste vier die vier Versenkungsstufen sind, der darauf Befindliche die Upādānakkhandhas als „leer und ohne Selbst" (*suññato anattato*) auffaßt. In M. 121 (III, 105—108) sind die vier höheren von den Stufen der Aufhebung des Bewußtseins

resp. die Stufen 5—8 der neun Zustände der Stufenfolge, von der „Unbegrenztheit des Raumes (in sich)“ an, als Ergebnisse des *suññatā-vihāra,* des „Hingegebenseins an die Idee der Leerheit“ dargestellt, und nach M. 44 (I, 302, Z. 20 ff.) gewinnt auch der zur neunten dieser Stufen Aufsteigende den „Eindruck Leerheit“. Daß aber diese höheren Stufen die schrittweise Überwindung der Realitätsidee sind, habe ich schon oben ausgesprochen.

Es sei hier gleich bemerkt, daß *suññato* in D. XXXIII, 1, 10 (LI) und M. 44 (I, 302, Z. 20 ff.) mit zwei anderen Termini, *animitto* und *appaṇihito* zu einer Trias zusammengruppiert ist geradeso wie dann auch in der Prajñāpāramitā des Mahāyāna, für deren eigentlichstes Eigentum Walleser p. 12 also mit Unrecht diese Trias erklärt, wie ich schon D. Lzg. 1915 Nr. 38, Sp. 1937 ausgesprochen habe. In der D.-Stelle sind diese drei Adjektiva mit *samādhi* verbunden, in der M.-Stelle mit *phasso,* in jener Verbindung bedeuten sie wohl „Geistessammlung, die die Dinge als leer auffaßt, die keine Wahrnehmungsobjekte kennt und ohne Begehren nach solchen ist“, in dieser: „der Eindruck, daß die Dinge leer sind, daß es keine Wahrnehmungsobjekte gibt, und der Geisteszustand (die Geistesaffektion) ohne Verlangen“. Mit Walleser anzunehmen, daß diese Termini in diese älteste Buddhalehre aus dem Mahāyāna eingedrungen seien, wäre nicht nur eine etwas gewalttätige Annahme, sondern schon vom historischen Standpunkte aus ein unrichtiges Verfahren.

Auch *tuccho* heißt „leer“, und auch dieses erscheint im M., 106 (II, 261, Z. 3 v. u. f.), allerdings nur auf die Begierden (*kāmā,* was indessen auch die Objekte der Begierde bezeichnet)[1]) angewandt: „sie sind leer“. Sie heißen an dieser Stelle auch, und das ist im Sinne unserer Auffassung ebenfalls wichtig, *māyākataṃ* „nur als Trug vorhanden“.

Wenn noch ein Zweifel an der negativistischen Natur der alten Buddhalehre sein könnte, so müßte ihn der Inhalt des Sutta M. 1 zerstreuen, das sehr bezeichnend gleich am Anfange des M. steht: „Der Erhabene sprach: ‚Mönche, der Alltagsmensch, der nichts von der Lehre weiß . . ., faßt die Erde als Erde auf

[1]) p. 262 Z. 9 heißt es denn auch mit Beziehung auf sie: *abhibhuyya lokaṃ* „die Welt überwunden habend“.

(*sañjānāti*), glaubt (*maññati*) an sie als Erde . . . Warum? Ich sage euch: Er hat noch nicht die rechte Erkenntnis. Er faßt Wasser als Wasser . . ., Feuer als Feuer . . ., Luft als Luft . . ., die Wesen (Elemente? *bhūte*) als Wesen . . ., die Götter als Gott . . ., Pajāpati als Pajāpati . . ., die Stufe der Idee von der Unbegrenztheit des Raumes als solche . . ., die Stufe der Idee von der Unbegrenztheit der Wahrnehmung als solche . . ., die der Idee vom Nichtvorhandensein von irgend etwas als solche . . ., die des Nichtvorhandenseins von Bewußtsein sowohl als von Nichtbewußtsein als solche . . ., Gesehenes als Gesehenes . . ., Gehörtes als Gehörtes . . ., Gemeintes als Gemeintes . . ., Wahrgenommenes als Wahrgenommenes . . ., Einheit als Einheit . . ., Vielheit als Vielheit oder Verschiedenheit als Verschiedenheit (*nānattaṃ*) . . ., alles als alles . . ., das Nibbāna als Nibbāna auf (p. 4, Z. 3 ff.) . . . Der Vollendete . . . und der Tathāgata . . . aber nimmt Erde . . . (usw.) zwar auch als Erde . . . (usw.) . . ., Nibbāna als Nibbāna (p. 4, Z. 30 ff.) . . . wahr (*abhijānāti*), aber er glaubt nicht an ein Nibbāna" (*nibbānaṃ na maññati*). Hier wird nicht einmal den höchsten Stufen der Heilserrungenschaften, ja nicht einmal dem allerhöchsten buddhistischen Ideale Realitätswert zuerkannt. Ein radikalerer Negativismus ist gar nicht denkbar, und in der Prajñāpāramitā ist kein stärker potenzierter aufzufinden. Es herrscht kein Gegensatz, sondern umgekehrt eine enge Verwandtschaft oder besser Identität, denn genau denselben Gedanken, wie den eben angeführten Schlußgedanken spricht die Aṣṭasāhasrikā (Rāj. Mitras Ausg. p. 9 Z. 13) mit denselben, offenbar von dort stammenden, Worten aus: *sa nirvāṇam api na manyate* „ein solcher glaubt nicht einmal an das Nirvāṇa" (von Walleser p. 38 unzulänglich übersetzt: „auch denkt er nicht an das nirvāṇa"). Und wie nach M. 1 der Vollendete und der Tathāgata die höchsten Errungenschaften des *samādhi*, die Idee von der Unbegrenztheit des Raumes usw., nicht als Realität auffaßt (*sañjānāti*) und nicht an sie glaubt, ganz entsprechend heißt es in der Aṣṭasāhasr. p. 14, Z. 4 *samādhiṃ na . . . saṃjānīte*.

Mit M. 1 ist M. 49 inhaltlich verwandt. Dort sagt (I, 329, Z. 12 ff.) Buddha zu Brahmā: „Brahmā, nachdem ich (erst) die Erde als Erde aufgefaßt hatte, so war dann, als ich erkannte, wie doch die Erde des Erdeseins bar ist, eine Erde nicht mehr

vorhanden . . .; nachdem ich (erst) das Wasser als Wasser aufgefaßt hatte . . . (usw.) . . ., die Wesen (oder Elemente) . . ., die Götter . . ., Pajāpati . . ., . . ., waren alle diese, als ich erkannte, . . . nicht mehr vorhanden . . .“ (*Paṭhaviṃ kho ahaṃ Brahme paṭhavito abhiññāya yāvatā paṭhaviyā paṭhavattena ananubhūtaṃ tad abhiññāya paṭhavī nāhosi* . . .).

Wegen des Wortes *maññitaṃ* gehört M. 140 (III, 246, Z. 11 ff.) mit in eine Betrachtung über M. 1. An jener Stelle von M. 140 spricht Buddha: „‘Ich bin’, das ist ein (falscher) Glaube . . ., ‘ich werde sein’, das ist ein falscher Glaube, ‘ich werde nicht mehr sein’, das ist ein falscher Glaube“ (weil, wo überhaupt keine Existenz ist, auch nicht von Nichtmehrexistieren geredet werden kann) . . . (Solches) Glauben ist eine Krankheit . . ., wenn er alles Glauben überwindet, dann, Mönch, heißt der Weltentsagende zur - Ruhe - gekommen.“

Jn 72 (I, 486, Z. 18—20) erklärt Buddha mit Bezug auf die bekannten Dogmen von der Ewigkeit der Welt (d. h. vom Sein der Welt, von der Fortexistenz des Tathāgata, d. h. der Seele usw.): „Darum sage ich dir: Der Tathāgata ist, weil alles solches Glauben . . . aller Ichglaube . . . in ihm geschwunden . . . und abgetan ist, endgültig erlöst.“

Nur auf eine Stelle von Wallesers Ruche (p. 143) sei mir noch gestattet einzugehen. weil diese Stelle Licht empfängt von M. 22 und 38. Der letzte Satz von Vajracchedikā 6 (*Kolopamaṃ dharmaparyāyaṃ ājānadbhir dharmā eva prahātavyāḥ prāg evādharmāḥ*) lautet in W.s Übersetzung: „Deshalb ist durch den Tathāgata der Gemeinde dieses Wort verkündet worden: ‘Die, welche das Lehren des dharma als einem Flosse gleich erkennen, sollen die dharmas (Objekte) schon aufgeben, um so mehr die Nicht-dharmas (Nichtobjekte)’.“ Der Vajracchedikā-Verfasser bezieht sich hier auf M. 22 (I, 134, Z. 30—135, Z. 26): „Mönche, ich will euch den *dharma* unter dem Bilde eines Flosses zeigen (damit ihr seht), daß er nur zum Hinüberkommen dienen, daß man aber nicht mit ihm sich herumschleppen soll (wenn er seinen Zweck erfüllt hat) . . . Wie wenn ein Reisender, wenn er ein großes Meer sieht . . . und kein Schiff vorhanden ist . . ., sich ein Floß zusammenbindet und auf diesem . . . glücklich hinüber gelangt, dann aber denkt: ‘Wohlan, ich will dieses Floß auf dem Kopfe oder auf der Schulter

tragend gehen, wohin es mir beliebt!' — was meint ihr, Mönche, würde so einer, wenn er wirklich den Gedanken ausführt, von dem Flosse den rechten Gebrauch machen?“ „Nein, Herr.“ „Mönche, wie würde er es anstellen, den rechten Gebrauch davon zu machen? Wenn er, drüben angekommen, denken würde: ‚Dieses Floß hat seinen Zweck aufs beste erfüllt, jetzt will ich es entweder auf den Strand ziehen oder fortschwimmen lassen und von dannen gehen, wohin es mir beliebt!' Wenn er das tut, dann tut er das Richtige. Geradeso steht es mit dem *dhamma.* Ich habe ihn euch unter dem Bilde eines Flosses betrachten lassen . . . Mönche, wenn ihr wie ein Floß sie auffaßt, dann müßt ihr die *dhammas* aufgeben, wie viel mehr die Dinge, die nicht dhamma sind“ (*Kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabbā, pag eva adhammā*). — In M. 38 (I, 260, Z. 32 ff.) fragt Buddha die Mönche, nachdem er sie über die wahre Natur der Wahrnehmung, daß sie nicht selbständig, sondern nur bedingt vorhanden ist, belehrt hat: „Wenn ihr, Mönche, nun an diese doch so reine Ansicht euch festhängt, würdet ihr dann den *dhamma* (richtig) auffassen als unter dem Bilde vom Flosse gelehrt, daß er nämlich nur zum Hinüberbringen, aber nicht dazu dienen soll, daß man sich dann noch mit ihm herumschleppt . . .?“

Jātakazitate in den Jātakatexten.

Von

Julius Dutoit (München).

Kein anderer Teil des Pālikanons wird in den Jātakatexten so viel zitiert als das Jātakabuch selbst. Es sind dabei mehrere von einander ganz verschiedene Arten von Zitaten zu unterscheiden. Außerordentlich häufig finden sich ja Wiederholungen derselben Verse in bestimmten Situationen, aber fast immer ohne Berufung auf eine andere Stelle. Ausdrückliche Zitate von Versen stehen nur im J. 22[1]), wo unter Anführung der ersten Halbstrophe auf zehn Strophen des Tesakuṇa-J. (521) verwiesen wird, außerdem J. 518, wo bei den fünf Strophen 15—19 bemerkt wird, daß sie im Ummagga-J. (546) vorkommen, und J. 545. Hier wird bei der ersten Strophe, die aber nicht als eigentliche Anfangsstrophe gerechnet ist, gesagt, daß sie zugleich die erste Strophe des Catuposatha-J. (441) im Dasanipāta ist; doch besteht dies J. auch nur aus dem Zitat dieser Strophe (vgl. unten).

Eine zweite Reihe von Zitaten findet sich bei der Schilderung von nebensächlichen Details in einer Erzählung, wo zu deren Verdeutlichung auf ein anderes J. verwiesen wird. So erwähnt J. 20 ein im J. 35 näher geschildertes Wunder; das Pv. von J. 177 zitiert zum Zweck der Verherrlichung von Buddhas Wunderkraft das Pv. von J. 528 und 546. Das Pv. von J. 485 verweist bei der Schilderung von Buddhas Reise nach Kapilavatthu auf das Pv. von J. 1 und 547. Im Av. von J. 460 sind zum Beweise, daß Benares früher andere Namen hatte, die J. 458, 525, 532 und

---

[1]) Abkürzungen: J. = Jātaka, Av. = Atītavatthu, Pv. = Paccuppannavatthu.

542 angeführt, ebenso im Av. zu J. 506 zur Beschreibung der Größe des Bodhisattva in seiner Existenz als Nāga die J. 524 und 545, und im Av. zu J. 469 als Beispiele für einen lauten Schrei die J. 543 und 545. Ungenau ist im Pv. des J. 358 bei der Aufzählung der Greueltaten Devadattas in früheren Existenzen die Beziehung auf das Daddara-J., da in den beiden J. dieses Namens (172 und 304) der Inhalt ein anderer ist; bei derselben Gelegenheit sind noch erwähnt J. 222, 313 und 516, das aber hier nicht Mahākapi-J., sondern Vevatiya-J. heißt. Eigentümlich ist die Anführung der J. 70, 509 und 510 in der Schlußbemerkung zu J. 538. Endlich wird noch im Av. zu J. 543 bei der Schilderung des Kampfes zwischen Supaṇṇas und Nāgas auf das als zeitlich später gedachte J. 518 verwiesen; ebenso im Av. zu J. 547 auf J. 546. — Zu dieser Art von Zitaten gehört auch die Erwähnung der Gelegenheit, bei der Buddha ein anderes J. vortrug. So erzählt im Pv. zu J. 485 der Meister das J. 447, im Pv. zu J. 465 das J. 7 und im Pv. zu J. 536 das J. 475.

Hieran schließt sich eine weitere Reihe von Zitaten, in denen in dem Av. zur Vervollständigung der Erzählung auf andere J. verwiesen wird, und zwar sowohl zurückgreifend auf frühere wie auch vorgreifend auf spätere. Die Formel ist gewöhnlich für den ersten Fall: *°jātake vuttanayen' eva,* oder *vatthuṃ heṭṭhā °jātake vuttanayen' eva vitthāretabbaṃ*; für den zweiten Fall: *sabbaṃ °jātake āvibhavissati,* oder wenn die erste Bearbeitung kürzer ist, *ayaṃ pan' ettha saṃkhepo.* Die Liste dieser oft ungenau angeführten Zitate ist folgende:

J.	12	ist	zitiert	in	J.	385
„	42	„	„	„	„	274, 395
„	51	„	„	„	„	282, 303
„	96	„	„	„	„	132
„	264	„	„	„	„	489
„	318	„	„	„	„	419
„	424	„	„	„	„	495, 499
„	439	„	„	„	„	369
„	443	„	„	„	„	328 (Auszug)
„	489	„	„	„	„	264
„	491	„	„	„	„	501
„	523	„	„	„	„	526

J. 534 ist zitiert in J. 502
„ 536 „ „ „ „ 327
„ 538 „ „ „ „ 540
„ 539 „ „ „ „ 52, 378, 445.

Eine Anzahl von J. erklärt sich als identisch mit anderen und gibt nur einen oder mehrere andere Verse. So ist

J. 28 = J. 462 (1 andere Strophe)
„ 28 = „ 88 (1 „ „)
„ 82 = „ 439 (1 „ „)
„ 90 = „ 363 (5 „ „)
„ 101 = „ 99 (mit Änderung eines Wortes, ohne Pv.)
„ 104 = „ 41 (1 andere Strophe)
„ 125 = „ 127 (mit kleiner Veränderung)
„ 147 = „ 297 (Verwechslung von Av. mit Pv.)
„ 224 = „ 57 (1 andere Strophe)
„ 237 = „ 68 (2 „ „)
„ 369 = „ 439 (andere Strophen).

J. 52, das sich auf J. 539 beruft, entlehnt von diesem sogar seine einzige Strophe, die dort als Str. 17 wörtlich wiederkehrt.

Außerordentlich häufig findet sich eine Bezugnahme in einer Rahmenerzählung auf ein anderes Pv. Es bestehen hier Erzählungstypen, die bei jeder passenden Gelegenheit benützt werden. Meist werden sie mit dem Namen ihres J. bezeichnet, manchmal aber auch nur mit der Nummer des Buches, in dem sie vorkommen, oder es wird bemerkt: *sabbaṃ heṭṭhā vuttanayen' eva vitthāretabbaṃ* od. dgl. Manchmal gehört auch die Rahmenerzählung zu zwei oder selbst drei unmittelbar auf einander folgenden J., wobei lediglich gesagt wird: *tassa vatthuṃ heṭṭhākathitasadisam eva* od. ä. So ist es bei J. 23 und 24, 51 und 55, 59 und 60, 61, 62 und 63, 64 und 65, 125 und 127, 128 und 138, 154 und 165, 198 und 199, 394 und 395.

Die typischen Rahmenerzählungen sind folgende (nach der Häufigkeit des Vorkommens geordnet):

Pv. zu J. 423 (Verlockung eines Mönchs durch seine frühere Frau) zitiert in Pv. 13, 145, 191, 297, 318, 380, 523.
540 (Lob eines Mönchs, der seine Eltern ernährt) zitiert in Pv. 164, 398, 455, 484, 513, 532.

477 (Verführung durch ein Mädchen) zitiert in Pv. 30, 106, 286, 348, 435.
531 (Bekehrung eines unzufriedenen Mönchs) zitiert in Pv. 444, 458, 488, 538.
465 (Wirken zum Wohle der Verwandten) zitiert in Pv. 7, 22, 140, 407.
481 (Kokālikas verderbliches Wirken) zitiert in Pv. 117, 215, 272, 331.
546 (Buddhas übernatürliche Weisheit) zitiert in Pv. 387, 402, 515, 528.
26 (verräterischer Mönch) zitiert in 141, 184, 397.
172 (Kokālika zeigt seine Unfähigkeit) zitiert in Pv. 188, 189, 215.
427 (ungehorsamer Mönch) zitiert in Pv. 116, 161, 439.
459 (Bezwingung der Sinnlichkeit) zitiert in Pv. 305, 370, 408.
469 (Buddhas Wirken zum Heile der Welt) zitiert in Pv. 50, 347, 391.
521 (Königsermahnung) zitiert in Pv. 151, 334, 396.
522 (Lösung einer Frage durch Sāriputta) zitiert in Pv. 99, 134, 135.
533 (Devadattas Wirken gegen Buddha; auch oft ohne ausdrückliches Zitat vorausgesetzt) zitiert in Pv. 11, 389, 501.
542 (Devadatta entsendet Mörder gegen Buddha) zitiert in 10, 11, 389.
40 (Wohltaten des Anāthapiṇḍika) zitiert in Pv. 282, 340.
154 (Streit zweier Minister) zitiert in Pv. 165, 273.
253 (übertriebene Bettelei) zitiert in Pv. 323, 403.
434 (gieriger Mönch; falsches Zitat) zitiert in Pv. 42, 260.
487 (betrügerischer Mönch) zitiert in Pv. 89, 377.
527 (Verlockung eines Mönchs durch ein geschmücktes Weib) zitiert in Pv. 61, 193.
536 (Buddha veranlaßt seine Landsleute zur Aufgabe ihres Streits und bekehrt 500 Jünglinge von ihnen) zitiert in Pv. 33, 74.

Nur einmal zitiert ist die Rahmenerzählung in folgenden Fällen:

Pv. z. J.	6	zitiert in J.	32	
„ „ „	16	„ „ „	319	
„ „ „	68	„ „ „	237	
„ „ „	83	„ „ „	121	
„ „ „	86	„ „ „	290	
„ „ „	92	„ „ „	157	(Anfang)
„ „ „	144	„ „ „	162	
„ „ „	152	„ „ „	259	
„ „ „	176	„ „ „	226	
„ „ „	249	„ „ „	345	
„ „ „	281	„ „ „	292	(ähnlich)
„ „ „	282	„ „ „	303	
„ „ „	314	„ „ „	418	
„ „ „	338	„ „ „	373	
„ „ „	387	„ „ „	173	
„ „ „	415	„ „ „	519	(großer Teil)
„ „ „	462	„ „ „	156	
„ „ „	466	„ „ „	11	
„ „ „	467	„ „ „	228	
„ „ „	472	„ „ „	120	
„ „ „	479	„ „ „	201	
„ „ „	483	„ „ „	29	
„ „ „	497	„ „ „	409	(zum Teil)
„ „ „	544	„ „ „	525.	

Bei einigen J. bezieht sich die Berufung auf ein anderes Pv. nur auf kleinere Teile; so ist ein Teil des Pv. von J. 519 aus J. 415 zu ergänzen, ein Teil von 409 aus 497. Ferner sind andere J. zitiert ohne nähere Bezeichnung: Pv. zu J. 80 in J. 125, 98 oder 218 in 288, 102 in 217, 172 in 188, 252 oder 303 in 351, 263 in 507; endlich eine Rahmenerzählung, die von einem zornigen Mönch handelt (es gibt deren mehrere), in 304. — Auch falsche oder ungenaue Zitate laufen unter. So beruft sich das Pv. zu J. 179 für die 21 Arten ungerechten Erwerbs auf das Sāketa-J. (337), wo davon nicht die Rede ist. Ferner ist das oben erwähnte Cakkavāka-J. (434) in J. 42 und 260 als Kāka-J. bezeichnet, ebenso im J. 441 und 469 das Vidhurapaṇḍita-J. als Puṇṇaka-J. Auch enthalten die angeführten Stellen nicht immer

alles, was sie enthalten sollen; besonders tritt dies bei der Berufung auf Devadattas Mordpläne zutage.

Wie die bisher angeführten Zitate zu deuten sind, ist klar. In der die Strophen, den alten Kern der J., umgebenden Geschichte aus der Vergangenheit, noch mehr in der Rahmenerzählung finden sich ähnliche Situationen wieder; man verzichtet darauf diese nochmals auszumalen und beruft sich auf frühere oder spätere Erzählungen desselben Inhalts. Auch die Anführungen von Strophen, die auch sonst vorkommen, sind so zu erklären. —

Wesentlich anders sind die als selbständige J. gezählten Bemerkungen, in denen nur gesagt wird, die mit dem zitierten Jātakaverse beginnende Erzählung oder Frage werde in einem späteren J. gebracht werden. Die Formel ist regelmäßig: *ayam* °*pañho* oder *idam* °*jātakam* (*sabbākārena*) °*jātake āvibhavissati.* Es sind im ganzen 16 solche Notizen, die hier in Betracht kommen; eine bezieht sich auf J. 535, eine auf 545, zwei auf 536 und die übrigen zwölf auf das große Ummagga-J. 546.

J. 110 (Sabbasaṃhāraka-J.) = J. 546, Band VI, p. 336 der Fausböllschen Ausgabe, 1 Strophe.
J. 111 (Gadrabha-J.) = J. 546, p. 343, 1 Strophe.
J. 112 (Amarāpañha-J.) = J. 546, p. 365, 1 Strophe.
J. 170 (Kakaṇṭaka-J.) = J. 546, p. 345—347, 2 Strophen.
J. 192 (Sirikālakaṇṇi-J.) = J. 546, p. 347—349, 2 Strophen.
J. 341 (Kaṇḍari-J.) = J. 536, Band V, p. 435—444, 4 Strophen.
J. 350 (Devatāpañha-J.) = J. 546, p. 376—378, 4 Strophen.
J. 364 (Khajjopanaka-J.) = J. 546, p. 371 f., 5 Strophen.
J. 441 (Catuposatha-J.) = J. 545, p. 257—262, 11 Strophen.
J. 452 (Bhūripañha-J.) = J. 546, p. 372—376, 10 Strophen.
J. 464 (Cullakuṇāla-J.) = J. 536, Band V, p. 445 f., 12 Strophen.
J. 470 (Kosiya-J.) = J. 535, Band V, p. 387—390, 12 Strophen.
J. 471 (Meṇḍaka-J.) = J. 546, p. 349—355, 12 Strophen.
J. 500 (Sirimanda-J.) = J. 546, p. 356—363, 21 Strophen.
J. 508 (Pañcapaṇḍita-J.) = J. 546, p. 379—389, 22 Strophen.
J. 517 (Dakarakkhasa-J.) = J. 546, p. 466—478, 34 Strophen.

Das deutlichste Bild bieten die zum J. 546 gehörenden J. Sie sind nach der Zahl der Strophen den verschiedenen Büchern zugeteilt und umfassen zusammen genau die 83 Verse, die vor

der eigentlich als Anfang gerechneten Strophe stehen[1]), sowie die 34, die nach Beendigung der eigentlichen Geschichte kommen. Es sind auch tatsächlich Erzählungen von einer gewissen Selbständigkeit des Inhalts. Ebenso gehören zum Catuposatha-J. 441 die noch nicht zum eigentlichen J. 545 gezählten Strophen 1—11, die eine vom übrigen J. so ziemlich getrennte Geschichte umfassen. Das Kosiya-J. 470 soll wohl die zwölf ersten Strophen des J. 535 enthalten, die die Bekehrung des geizigen Kosiya schildern. Im Kaṇḍari-J. 341 müssen vier inhaltlich eigentlich nicht zusammengehörende Strophen (20—23) des J. 536 zusammengefaßt sein, und das Cullakuṇāla-J. 464 endlich ist gedacht als gesonderte Darstellung der Strophen 24—35 desselben J., die die Schlechtigkeit der Weiber behandeln.

Die Erklärung dieser Zitate ist nicht ganz leicht. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man meinen, sie seien angeführt, um eine runde Zahl der J. in jedem Buche zu erreichen; tatsächlich steht auch J. 350 am Ende des betr. Buches. Daß dies aber nicht so ist, geht aus der Art, wie in den großen J., wenigstens im J. 546, zitiert wird, hervor. Hier wird jedesmal am Ende des betr. Abschnitts hinzugefügt z. B. *Meṇḍaka-jātakaṃ dvādasanipāte niṭṭhitaṃ.* Also muß doch das betr. J. an dieser Stelle gestanden haben. Auch die in den ersten Büchern zugrunde gelegte Einteilung in Vagga zu je 10 J. berücksichtigt schon diese vermeintlichen füllenden Einschiebungen. So heißt der 12. Vagga des Ekanipāta, der mit dem Gadrabha-J. 111 beginnt, nach dem ersten Wort von dessen einziger Strophe Haṃsi-Vagga; der mit dem Kaṇḍari-J. 341 beginnende 5. Vagga des Catukkanipāta heißt eigentümlicherweise Cullakuṇāla-Vagga, als ob dieser Vagga mit dem ebenso wie das Kaṇḍari-J. zum Kuṇāla-J. 536 gehörenden Cullakuṇāla-J. begänne. Wenn wir uns ferner vorhalten, daß die Verse der alte Kern der J. sind und daß die ersten Verse der betr. Erzählungen — mit einer Ausnahme (470) — wenigstens mit ihrem Anfang in diesen Miniatur-J. angeführt sind, genau so, wie es in jedem anderen J. der Fall ist, müssen wir zu dem Schluß kommen, daß diese Verse mit der bald hinzugekommenen Prosaerzählung zuerst selbständige J. bildeten und daß sie — wenigstens was das J. 545

[1]) Die allererste Strophe umfaßt nur eine Zusammenstellung der verschiedenen Weisheitsbetätigungen des Bodhisattva.

und 546 betrifft — erst später in den Text der großen J. Aufnahme fanden. Deshalb beginnt hier die Zählung der Verse auch erst nach dem Abschluß der verschiedenen kleineren Vorerzählungen. Nachdem dann diese Aufsaugung der kleinen J. in den Sammel-J. (besonders in 546) erfolgt war, strich man in den vorausgehenden Büchern diese Erzählungen mit ihren Versen; man begnügte sich damit, nur den Titel und den Versanfang stehen zu lassen und für das übrige auf das spätere große J. zu verweisen. Ähnlich verhält es sich mit den in den J. 535 und 536 enthaltenen Teilgeschichten, wenn auch die Voraussetzungen nicht ganz die gleichen sind. Hier bilden diese Erzählungen wenigstens selbständige Teile innerhalb der großen J. Anstatt, wie es sonst oft geschah, für den betr. Teil auf das frühere J. zurückzuverweisen, brachte man den Bericht samt den Strophen in dem großen J. ganz und tilgte dann unter Zitierung desselben die kleineren Erzählungen in den früheren Büchern. Bei dem Kaṇḍari-J. 341 wäre dabei eine irrtümliche Strophenzitierung anzunehmen, da die hier erwähnte Strophe nicht mit der eigentlichen Geschichte zusammenhängt, sondern den Abschluß der im J. 536 vorausgehenden Erzählung bildet.

Zu untersuchen, wann diese Verschiebungen stattfanden, ist ein müßiges Beginnen; macht ja doch das ganze Jātakabuch in seiner jetzigen Gestalt den Eindruck einer erst recht spät zum Abschluß gekommenen Kompilation.

Parallelen zum Kṣāntivādijātaka.

Von

A. Attenhofer (Berlin).

Im folgenden gebe ich ein Verzeichnis aller mir bekannten Parallelen zum Kṣāntivādijātaka. Eine ausführliche Darstellung ist in Arbeit.

1. Jātaka. Fausböll III, p. 39 ff. Nr. 313. Cowell, The Jataka III, p. 26 ff. Dutoit II, p. 44 ff.

Im Jetavana erzählt. — Spielt in Benares unter dem König Kalābu. Der Bodhisattva Sohn einer reichen Familie namens Kundakakumāra. Geht in den Himālaya. Kommt im Verlangen nach Salz und Essig nach Benares. Erhält vom Heerführer des Königs Aufenthalt angewiesen im königlichen Garten. Eines Tages ist der König im Park eingeschlafen. Seine Frauen zerstreuen sich und treffen auf den Bodhisattva, der ihnen auf ihr Verlangen über sein Lieblingsthema, die Geduld, predigt. Mittlerweile erwacht der König, sucht voller Zorn seine Frauen und findet sie in der Nähe des Einsiedlers. Dessen Geduld auf die Probe zu stellen, läßt er ihn peitschen und durch Abschneiden der Glieder verstümmeln. Die Geduld des Bodhisattva kann er nicht erschüttern. Der König wird beim Hinausgehn aus dem Park von der sich öffnenden Erde verschlungen und kommt in die Hölle Avīci. Der Bodhisattva stirbt.

Devadatta war Kalābu, Sāriputta der Feldherr, Buddha der Ṛṣi.

2. Nidānakathā. Fausböll, Jāt. I, p. 46. Warren, Buddhism p. 37. Rhys Davids, Buddh. Birth Stories p. 56.

3. Aṭṭhakathā. Fausböll, Dhammapada, 1. Aufl., p. 149. Kommentar zu Vs. 17. Der König heißt Kalābu.

4. Mahāvastu. Senart III, p. 357 ff. König Kalabha in

Benares. In dessen Park sitzt „Kṣāntivādin, der Seher aus dem nördlichen Kurulande“. Der König schläft ein. Der Ṛṣi predigt den Frauen und wird von dem König durch Abhacken der Glieder verstümmelt. Aus den Stümpfen fließt Milch. Der Ṛṣi läßt nicht von seiner Geduld und denkt nicht an Rache. Der König kommt in die Hölle Avīci.

5. Vinayapiṭaka der Mūlasarvāstivādin, Schachtel XVII, Vol. IV, p. 63. Ed. Tokio. Kurze Erwähnung des Vorgangs, doch mit Beziehung auf das Kinnarajātaka. (Nach Mitteilung von Sylv. Lévi.)

6. Rāṣṭrapālaparipṛcchā. Ed. Finot p. 21. Der Ṛṣi heißt Ksāntirata.

7. Kathāsaritsāgara. N. S. P. Bombay 1903. p. 28, 26 ff. Ort unbestimmt „irgendwo am Ufer des Ganges“. Der Asket ohne Namen, ebenso der König. Vom König verstümmelt. Empfindet keinen Zorn. Eine Gottheit erbietet sich, den Täter zu töten. Der Brahmane kennt keine Rache. Seine Glieder heilen wieder an.

8. Chinesisches Tripiṭaka. Chavannes, Cinq cents contes et apologues I, p. 161 ff. Nr. 4.

Der Bodhisattva war ein Brahmane namens Tch'an-t'i-ho (Kṣāntivādin). „Au milieu des solitudes de la montagne“, keine bestimmte Lokalisierung. Der König heißt Kia-li. Verfolgt auf der Jagd einen Hirsch, der am Bodhisattva vorüberflieht. Da er erst die Auskunft verweigert, ob er den Hirsch gesehen, dann sagt, er hätte ihn nicht gesehen, wird er vom König durch Abschneiden der Glieder verstümmelt. Die ganze Welt wird erschüttert durch die Leiden des Bodhisattva. Die vier großen Götterkönige erbieten sich, ihn zu rächen. Der Bodhisattva weist die Zumutung zurück. Zum Beweise, daß er keinen Zorn kennt, fließt aus den abgehauenen Gliedern Milch.

Ein jüngerer Bruder des Bodhisattva, der ebenfalls als Asket lebt, kommt durch Zauberkraft herbei. Als Beweis für die Geduld des Bodhisattva wachsen alle Glieder wieder an. — Tch'an-t'i-ho war der Bodhisattva, der jüngere Bruder Maitreya, der König der Arhat Kiu-lin.

9. Jātakamālā. Ed. Kern p. 101 ff. Übersetzung von Speyer p. 253 ff.

Der Bodhisattva ist ein Asket, der von den Leuten Kṣānti-

vādin genannt wird. Lebt in einer lieblichen Waldgegend. Der König kommt mit dem Harem in den Wald, schläft ein, die Frauen finden den Asketen. Er belehrt sie über den Dharma im allgemeinen, die Vortrefflichkeit der Kṣānti im besonderen. Verstümmelung durch den zornig-eifersüchtigen König. Der König versinkt in die sich spaltende Erde. Der Bodhisattva verkündet bis zum Tode die Geduld.

10. Milindapañha. Ed. Trenckner p. 201. Übersetzung Rhys Davids SBE XXXV, p. 286.

Devadatta war Kāsikönig namens Kalābu, der Bodhisattva ein Büßer namens Khantivādin.

11. Hiuen Tsiang. Beal, Buddh. Records I, p. 120 ff. Stanislas Julien, Mémoire I, p. 133. Watters, On Yuan Chwang II, p. 227 f.

Vier oder fünf Li östlich von Mungali ein Stūpa am Ort, wo Buddha als Kṣāntirṣi zugunsten des Königs Kalirāja die Zerstückelung seines Körpers erduldete.

12. Ajaṇṭa. Burgess and Bhagawanlal Indraji, Inscriptions of the cave-temples of western India p. 81/82. Vgl. Lüders, Āryā-Śūras Jātakamālā und die Fresken von Ajaṇṭa, Nachr. K. G. d. W. Göttg. 1902, p. 753 ff.

13. Wong Puh. Übers. von Beal, JRAS XX. Zitiert das Yan Kwo Sūtra. Buddha war der Ṛṣi Jin Juh (Jin Jo Ṛṣi. i. e. Kṣāntirṣi. Anm. Beals). König war Kiao-chin-ju (Kauṇḍinya), genannt Ko-li (who was possessed of a cruel and wicked disposition). Der König geht mit seinen Frauen in die Gegend, um zu jagen. Der Ṛṣi wird von dem eifersüchtigen König verstümmelt, verliert aber die Geduld nicht. Verspricht dem Könige, daß er, nachdem er (der Ṛṣi) die Buddhaschaft erlangt habe, der erste Bekehrte sein solle.

14. Pradeepikāwa (James d'Alwis, The Sidath Sangarawa, p. CLX und CLXI).

Zitiert aus dem Singhalesischen das Kṣāntivāda-Jātaka, in dem das Zitat in Pāli sich findet: „may the king who cause my hands, feet, ears, and nose to be cut, live long; a person of my habit is not offended."

15. Boro-Boedoer. (S. F. Oldenburg, Notes on Buddhist Art, JRAS 1897. Leemans, Boro-Boudour dans l'île de Java. Leide 1874. Atlas Pl. CLXI.)

Nach Oldenburg würde es sich hier in Nr. 103—105 um eine Darstellung des Kṣāntivādijātaka handeln. Tatsächlich sind aber die Bilder so vag, daß von einer sichern Beziehung auf unsre Erzählung kaum die Rede sein kann.

16. Bodhisattvāvadānakalpalatā. Nr. 36 (Rajendralala Mitra, The Sanskrit Buddhist literature of Nepal p. 55).

„A hermit practised austerities in a wilderness. A king came into that forest with the ladys of his house. One day, while he slept, the ladys, in the course of their walk, came to the hermits grove. The hermit welcomed them, and extolled the powers of righteousness before them. The king, seeing a hermit amidst the royal dames, flew at him in a rage, and cut two of his fingers. Instantly he felt a burning fever. The hermit was the Lord Buddha.

17. Kāraṇḍavyūha. Beal verweist in einer Anmerkung auf Burnouf, Intr. p. 198. Unter dem Buddha Viśvābhū war Buddha ein Ṛṣi namens Kṣāntivādin. „Dans ce récit se trouve inserré l'histoire de Bali, ce roi puissant qui a été rélégué aux enfers par Viṣṇu et qui se repent d'avoir suivi la loi des Brahmanes.“

18. Dsanglun (I. J. Schmidt, Der Weise und der Tor. Text p. 46; Übers. p. 60).

Kauṇḍinya und vier andere werden zuerst Anhänger Buddhas. Buddha erzählt, daß das die Folge eines Gelübdes sei, das er früher um ihretwillen getan. Vergangenheitserzählung: In Benares. Der König heißt Tsod-dschung (der Streitsüchtige), der Ṛṣi Sod-patschan (der Duldende), Geschichte von den Frauen. Der König sucht sie mit vier seiner Beamten. Verstümmelung. Wiederanwachsen der Glieder. Blut-Milch-Wunder. Der König bereut, läßt den Ṛṣi unausgesetzt in seinen Palast ein und bringt ihm Opfer. Der Ṛṣi war Buddha, Kauṇḍinya und seine vier Gefährten waren der König und seine vier Beamten.

19. Mongolisches (Mitteil. von Prof. Grünwedel). „Da im Dsanglun das Kṣāntivādijātaka vorkommt, wird es auch im mongolischen Migarun Dalai vorhanden sein. Der mongolische Text beruht auf anderer Quelle als der tibetische Text, der aus dem Chinesischen übersetzt ist.“

Die buddhistischen Versenkungsstufen.

Eine religionsgeschichtliche Skizze [1]).

Von

Friedrich Heiler (München, z. Z. beim Heere).

Alle entwickelte mystische Frömmigkeit pflegt den Heilsprozeß als eine Stufenleiter, einen in Etappen verlaufenden Weg zu schildern. Im Gegensatz zu der prophetisch-biblischen Religion sucht die Mystik das Heil der Seele nicht in dem zuversichtlichen Glauben und Vertrauen, sondern in der völligen Abgeschiedenheit von aller Welt, in der affektlosen seelischen Ruhe, in der gänzlichen inneren Einheit. Dieser erhabene Seelenzustand läßt sich nicht durch einen einmaligen spontanen Akt der Bekehrung, der vertrauensvollen Hingabe verwirklichen, nur schrittweise vermag der nach Erlösung verlangende Mensch diesem hohen Ideal sich zu nähern, mühsam muß er sich von Staffel zu Staffel zum Gipfel der Vollendung emporarbeiten, denn es gilt nichts Geringeres

---

[1]) Zitiert werden: Dīgha Nikāya = D., Majjhima Nikāya = M., Aṅguttara Nikāya = A., Dhammapada = Dhp., Dhamma Saṅgani = Dh. S., Thera Gāthā = Th. G., Mil. = Milinda Pañha, Lal. Vist. = Lalita Vistara ed. by R. Mitra 1877.

H. Oldenberg, Buddha[5] 1906 = B.; ders., Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus 1915 = U.; T. W. Rhys Davids, The Yogāvacara's Manual 1896 = Y. M.; Caroline Rhys Davids, A Buddhist Manual of Psychological Ethics 1900 = B. M.; R. C. Childers, Pali Dictionary 1875 = Child. Mit bloßem Autornamen werden zitiert: Anesaki (und Takakusu), Dhyāna in Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics IV, 703 ff.; R. Sp. Hardy, Eastern Monachism 1850; H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien 1882; C. F. Koeppen, Die Religion des Buddha 1857; Edv. Lehmann, Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion 1911; E. Senart, Bouddhisme et Yoga, Rev de l'hist. des rel. 42, 345 ff.; H. C. Warren, Buddhism in Translations 1896; Teresa, Das Leben der heiligen Theresa erzählt von ihr selbst, übersetzt von J. Hahn-Hahn 1905; J. M. B. de la Mothe Guyon, Opuscules spirituels 1704.

als von den äußeren Dingen sich loszumachen, das gesunde Affekt- und Triebleben zu hemmen und unterdrücken, kurz den natürlichen Menschen zu „mortifizieren". Der berühmteste mystische Heilsweg wurde von den Neuplatonikern formuliert: via purgativa — illuminativa — unitiva: Askese — Beschaulichkeit — Ekstase. Aber das mystische Beten und Betrachten, das die zweite Etappe dieses Heilswegs ausmacht, stellt keine einheitliche Größe dar, sondern zeigt selbst wieder verschiedene Grade und Stufen. Überall dort, wo das mystische Erleben sich zur Höhe psychologischer Selbstanalyse erhebt und zu klassifizieren und systematisieren beginnt, treffen wir in der mystischen Literatur kunstvolle Konstruktionen von Gebetsskalen, in denen sich bisweilen eine erstaunliche psychologische Fähigkeit verrät. Proclus und Algazzalī, Johann vom Kreuz, Teresa di Jesu, Madame Guyon u. a. haben den Stufengang des mystischen Betens geschildert. Aber noch viel älter als alle diese Gebetsskalen ist die vierfache Stufenleiter der Versenkung (*dhyānam*, Pali *jhānam*), von der die kanonischen buddhistischen Texte an unzähligen Stellen mit stets den gleichen formelhaften Worten reden.

Der achtgliedrige heilige Pfad nennt das „rechte Sichversenken" (*sammāsamādhi*) an letzter Stelle. Die Selbstversenkung ist in der Tat für den buddhistischen Bhikkhu „der Gipfel des geistlichen Lebens, der Schlußstein der Disziplin; sie allein führt in letzter Instanz zum Ziele" [1]), zum Erlöschen des Lebensdurstes (*taṇhā*) und zur Befestigung der Erkenntnis (*ñāṇadassanam*) [2]). Die Versenkung hat zur Voraussetzung die Sittlichkeit und Askese, genau so wie in der abendländischen Mystik der via illuminativa die via purgativa vorausgehen muß. Der Bhikkhu, der ein Arhat zu werden verlangt, muß die Gebote (*sīla*) halten, die Buddha gelehrt hat und Vinaya einschärft; er muß sich in der Selbstbeherrschung üben, muß seine Sinne gegen die Außenwelt verschließen, muß die im Herzen lebendigen Affekte und triebhaften Regungen unterbinden [3]). Erst wenn er die gefährlichen fünf Hindernisse (*pañca nivaraṇe*): Weltliebe, Böswilligkeit, Trägheit, Angst und Zweifel durch die asketisch-ethische Arbeit an sich selbst beseitigt hat, ist die Grund-

---

[1]) Koeppen I, 585.

[2]) Anesaki 703 f.

[3]) D. II 1—74; Anesaki 703.

lage für die Versenkungstätigkeit gegeben (D. II 75). Die Versenkung vollendet, was die asketisch-sittliche Anstrengung begonnen: die Losreißung von allem Irdischen, die Aufhebung des naiven Seelenlebens. In der vierfältigen Versenkung (*dhyānam*[1]) *caturvidham*) vollzieht sich der mystische Prozeß des *anupubbanirodha* (d. h. der Zerstörung des jeweils vorhergehenden Seelenzustandes [D. XXXIII 3, 2 VI; vgl. Child. 44]), der sukzessiven Vereinfachung, Reduktion, Entleerung des gesamten intellektuellen und emotionellen Seelenlebens — derselbe Prozeß, den die Neuplatoniker mit einem treffenden Terminus ἅπλωσις nennen, die deutschen Mystiker mit einer wundervollen Prägnanz als „Entwerden" bezeichnen. Das Erleben des betrachtenden Bettelmönchs verliert immer mehr den Zusammenhang mit der gegenständlichen Welt, wird immer einheitlicher, unbestimmter, ärmer, inhaltsleerer, bis schließlich ein geistiger Nullpunkt erreicht ist, ein der Ekstase verwandter Zustand der völligen inneren Unberührtheit und Einheit.

Der moralisch gefestigte Mönch zieht sich an einen abgelegenen, zu stiller Sammlung geeigneten Ort zurück, am häufigsten in die Waldeinsamkeit (D. XXII 2, Th. G. 537 ff.), nimmt die kontemplative Hockerstellung mit gekreuzten Beinen ein, richtet den Oberkörper auf, atmet in regelmäßigen Intervallen aus und

[1]) Die buddhistische Literatur verwendet für Versenkung zwei Termini, die in ihrer Bedeutung sich berühren, bisweilen sogar einander substituiert werden (D. XXXIII 1, 10; XXXIV 1, 4; Hardy 270), gleichwohl aber nicht zusammenfallen: *samādhi* und *jhānam*. Samādhi ist ein viel weiterer Begriff; er bezeichnet nicht eine bestimmte seelische Tätigkeit, sondern einen dauernden seelischen Zustand, einen bleibenden geistigen Habitus, eine ständige seelische Qualität (Child. 423; Koeppen I 585; R. Davids, Y. M. XXV ff., Anesaki 702). *Samāhito* ist eines der charakteristischen Attribute eines Arhat. Man wird Samādhi am besten mit Gesammeltheit, Konzentriertheit, Andacht, Versunkenheit, Geistesstille wiedergeben; Samādhi ist das Gegenteil von Zerstreutheit, geistiger Zerfahrenheit (Koeppen I 586; R. Davids, Y. M. XXV f.). Samādhi ist bereits eine Voraussetzung für die Übung des vierfachen Jhāna; sie vertieft sich, wächst und steigert sich im Verlauf der vier Versenkungsstufen und erlangt so ihre Vollendung (vgl. D. XXII 21, Child. 423). Nach Hardy (270) ist Samādhi Ursache und Wirkung des Dhyāna zugleich. Anesaki (702) bezeichnet Dhyāna als Mittel zur Erreichung von Samādhi (vgl. Kern I 483 ff.). In den Piṭaka bedeutet *Samādhi* kein mystisch-ekstatisches Erlebnis oder ein Mittel zur Erlangung eines solchen; erst im späteren Yoga hat sich ein solcher Bedeutungswechsel vollzogen (vgl. R. Davids, Y. M. XXVII).

ein (*ānāpāna*) und achtet auf seine Atemzüge, seien es nun kurze oder lange Atemzüge (D. XXII 2). Nachdem so durch die unbewegliche Körperhaltung wie durch die strenge Regulierung der Atmung die physische Tätigkeit vereinheitlicht und auf ein Mindestmaß reduziert ist, beginnt mit der Fixation der Aufmerksamkeit die Vereinheitlichung und Reduktion des psychischen Lebens.

[1])*So vivicc' eva kāmehi*	Entronnen den Lüsten,
vivicca akusalehi dhammehi	entronnen den sinnlichen Dingen, erlangt er
savitakkaṃ savicāraṃ[2])	die mit Erwägung und Überlegung[2]) verbundene,
vivekajaṃ[3]) *pīti- sukhaṃ*	aus der Absonderung[3]) geborene, glück- und freudenreiche
paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati.	erste Stufe der Versenkung und verweilt auf ihr.

---

[1]) Hauptstelle für die Beschreibung des vierfachen Jhāna D. II 75ff. (Sāmaññaphala-Sutta); die Beschreibung kehrt in derselben Fassung wieder D. I 3, 21ff.; IX 10ff.; XVII 2, 3; XXVI 28; XXIX 24; M. I 1, 4; III 1, 8; A. II 2, 3 (Ausgabe der Pali-Text-Soc. I 53); III 58, 2 (I 163), 63, 5 (I 182) usw. Vgl. Dh. S. 160ff.; Lal. Vist. p. 147, 439. Übersetzungen und Erläuterungen der Beschreibung bei E. Burnouf, Le Lotus de la bonne loi 1852, 800ff., Hardy 270ff., derselbe, The Legends and Theories of the Buddha 179f.; Koeppen I 587ff.; H. Alabaster, The Wheel of the Law 1871, 192ff.; Child. 169f.; P. Bigandet, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese 1880 II 204ff.; Kern I 479ff.; Warren 374; T. W. Rhys Davids, Buddhist Suttas, SBE XI 1880, 272; DerBuddhismus, deutsch v. R. Pfungst 1899, 182ff.; R. Davids, B. M. 43ff.; K. E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhas aus der mittleren Sammlung I 1896, 33ff.; H. Hackmann, Ursprung des Buddhismus 1905, 22f.; R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha 1906, 91ff.; Lehmann 202; Anesaki 703; O. Francke, Dīgha-Nikāya in Auswahl übersetzt 1913, 75f.

[2]) Die spätere buddhistische Psychologie (Atthasālinī 114f., Dh. S. 7) sucht die beiden verwandten Termini voneinander abzugrenzen und jedem eine gesonderte Bedeutungsnuance zu geben: *vitakka* ist der erstmalige Akt der Aufmerksamkeitsspannung, das willkürliche Sichhinwenden zu einem bestimmten Bewußtseinsgegenstand, das willentliche Ergreifen einer Vorstellung; *vicāra* hingegen das bewußte Festhalten der einmal gefaßten Vorstellung, die logische Fortführung eines Gedankens in synthetischer wie analytischer Weise, die phantasiemäßige Vertiefung und Ausgestaltung einer Vorstellung. R. Davids, B. M. 10f.; vgl. Bigandet a. a. O. II 204.

[3]) *Viveka* wird von der großen Anzahl der Übersetzer als Loslösung, Isolierung, Trennung, Absonderung, Einsamkeit verstanden. Koeppen (I 587),

Der Mönch sammelt sich, wendet sich von der zerstreuenden Mannigfaltigkeit seelischer Inhalte ab und konzentriert in willkürlicher Wahl seine Aufmerksamkeit auf einen Erfahrungsgegenstand. Der Zustand des normalen Wachseins geht in den des Hellwachseins über[1]); der Bewußtseinsumfang ist verengert, die Geisteshaltung aktiv, kritisch prüfend; der Mönch reflektiert, forscht, vergleicht, schließt, urteilt, wertet; in diskursiver Weise durchläuft er am Faden einer Leitvorstellung eine Vorstellungsreihe. Sein Geist ist wie ein Meer, das Wellen schlägt.

Über den Gegenstand des Überlegens und Betrachtens gibt die formelhaft knappe psychologische Charakteristik des ersten Jhāna keinen Aufschluß. Ein anschauliches Bild von dem Meditationsstoff der buddhistischen Samana gewinnen wir aus dem Satipaṭṭhāna-Sutta des Dīgha Nikāya (XXII)[2]) sowie aus jüngeren außerkanonischen Schriften wie dem Milinda Pañha[3]) (V 6), dem Visuddhi Magga des Buddhaghosa[4]) und dem dazu gehörigen ceylonesischen Kommentar[5]) oder der ursprünglich siamesischen Schrift über „die sieben Wege zum Nirvāṇa“[6]). Den zentralen

Kern (I 480) und Senart (351) fassen es als Unterscheidung, richtiges Urteil. Letzterer erblickt in diesem Terminus ein Zeugnis für die Entlehnung der Versenkungsstufen aus dem Yogasystem („un témoin erratique de la couche antérieure“). Es handle sich hier um die höchste Erkenntnis des Sāṃkhya-Yoga, die Unterscheidung von *puruṣa* und *prakṛti*. Weil die theoretische Basis dieses Terminus im Buddhismus nicht übernommen wurde, habe *viveka* die vage Bedeutung „Loslösung“ erhalten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß im vorbuddhistischen Yoga „unterscheiden“, „urteilen“ der Sinn dieses Wortes war. Im Mahābhārata (XII 195) steht es als paralleler Terminus zu *vicara* und *vitarka*, bedeutet darum möglicherweise ebenfalls eine intellektuelle Tätigkeit. In der Palisprache findet es sich in der Bedeutung „Unterscheidung“ relativ selten. Es kann kein Zweifel bestehen, daß es im Buddhismus von Anfang an als „Loslösung“ verstanden wurde (vgl. Child. 589).

[1]) Über die verschiedenen Bewußtseinszustände und ihre Rolle im religiösen Erleben vgl. S. Behn, Das religiöse Genie, Arch. f. Religionspsych. I, 47 ff.

[2]) Warren 353 ff.; Lehmann 200 f.

[3]) R. Davids, The Questions of King Milinda II (SBE XXVI, 1894, 212 f.).

[4]) Warren 297 ff.

[5]) Hardy 247 ff.

[6]) Übersetzt bei Bigandet a. a. O. II 234 ff. (Kern I 474 f.); H. Lloyd, Buddhist Meditations from Japanese Sources 1905 war mir nicht zugänglich.

Gegenstand der buddhistischen Meditation bilden die großen Wahrheiten von der Kürze und Vergänglichkeit (*aniccam*), von der Nichtigkeit und Wesenlosigkeit des Daseins (*anattā*) und vom universellen Leid (*dukkham*). In Bildern und Vergleichen sucht sich der Meditierende diese Wahrheiten zu phantasiemäßiger Anschaulichkeit zu bringen. „Die Gestalt des Körpers gleicht den Wogen des Meeres, die sich für einen Augenblick erheben und ebenso rasch verschwinden; die Empfindung entsteht wie der Schaum, welcher von den aufeinanderstoßenden Wogen spritzt; der Gedanke geht ebenso schnell vorüber wie der Blitz[1].“ „Der Leib ist unwirklich, genau so wie die Luftspiegelung, die im Sonnenschein sich zeigt, wie ein gemaltes Bild, wie eine Speise, die man im Traume sieht.“ „Durch den steten Kreislauf von Geburt und Tod ist jedes fühlende Wesen Gegenstand steten Leidens; es ist wie eine Eidechse in einer Bambushöhle, die an beiden Enden brennt; wie ein lebendes Gerippe, beraubt von Händen und Füßen und in den Sand geworfen; wie ein Kind, das, weil es nicht geboren werden kann, stückweise aus dem Mutterleib herausgeschnitten wird“ (Hardy 247 f.). Um des Lebens Eitelkeit und Elend tief zu erfassen, erwägt der Mönch nach der methodischen Anweisung des Satipaṭṭhāna-Sutta (D. XXII) der Reihe nach die verschiedenen Stellungen und Bewegungen des Körpers, die täglichen Handlungen des Ankleidens, Essens, Trinkens, Redens und Schweigens, die 32 Bestandteile des menschlichen Leibes, das Schicksal des toten Körpers; wenn ihm so der Unwert des physischen Lebens klar geworden ist, wendet er sich dem psychischen Leben zu; er durchläuft die verschiedenen Wahrnehmungen, Gefühle und Affekte, die Skandha, die Sinnesorgane und ihre Objekte. Nun ist ihm die erste der vier heiligen Wahrheiten ganz aufgegangen: das Leiden, dem alle Wesen unterworfen sind; nun schreitet er fort zur Betrachtung der Ursache des Leidens, ihrer Zerstörung und des Weges, der zu ihrer Zerstörung führt. Die buddhistische Terminologie bezeichnet diese Art der Betrachtung, die überall die dunklen Seiten hervorhebt, die überall nur das sieht, was Ekel am Leben erzeugt, *asubha- bhāvanā*, die Meditation des Unreinen, Häßlichen (Hardy 247). Im engeren Sinne ist *asubha-bhāvanā*

[1]) Bigandet II 234 bei Kern I 474.

oder *-jhānam* die Betrachtung der zehn verschiedenen Zustände des Leichnams: „der aufgedunsenen, entstellten, mit Geschwüren bedeckten Leiche, der Leiche mit aufgebrochener Haut, der zerbissenen und zerrissenen, in Stücke zerschnittenen, verstümmelten, blutigen, von Würmern heimgesuchten Leiche, des Skeletts“ (Dh. S. 264, R. Davids, B. M. 69). „Das ist auch meines Leibes Natur und Schicksal, es gibt keine Ausnahme,“ ist der düstere Refrain, in dem nach dem Satipaṭṭhāna-Sutta jede der neun Betrachtungen über das Schicksal des toten Körpers ausklingen soll (D. XXII 7 ff.). In einem jüngeren Meditationsrezept wird sogar empfohlen, einen wirklichen Leichnam aufzusuchen und vor ihm die Betrachtung über die Nichtigkeit des Daseins anzustellen (Hardy 249).

Die Betrachtung des Häßlichen, die Erwägung der Unbeständigkeit, Unwirklichkeit und des Leidens, die Erkenntnis der Ursache alles Elends löst in dem meditierenden Bhikkhu einen Abscheu an Welt und Leben aus, tötet das naive Lebensgefühl, zerstört das Begehren und Wünschen. „Das frühere Bewußtsein des Verlangens wird vernichtet“ (*tassa yā purimā kāma-saññā sā nirujjhati*; D. IX 10). So löst er sich von der Welt des Unwertes und des Leidens los (*viveka*) und gelangt zum Zustand der Abgeschiedenheit und inneren Freiheit, des tiefen seelischen Glückes. Eine nachhaltige, breite, von sanfter Lust gesättigte Stimmung überkommt den Meditierenden, meist wohl mit einem leisen Einschlag von Unlust. Wir können wenigstens vermuten, daß der „süße Schmerz“, den christliche Mystiker fühlten, dem das Asubha-jhāna übenden Bhikkhu wohl vertraut war, wenn auch die knappe Charakteristik des ersten Versenkungsgrades davon nichts erwähnt. Die Tiefe und Nachhaltigkeit der Luststimmung, die aus der Meditation herauswächst und den ganzen Körper durchströmt, wird im Sāmaññaphala-Sutta in einem anschaulichen Bilde verdeutlicht: „Er tränkt diesen seinen Leib, überschüttet, erfüllt und durchdringt ihn mit dem aus der Loslösung geborenen tiefen Glücksgefühl, so daß kein einziges Winkelchen von der Freude und dem Glück unberührt bleibt.“

Auf der zweiten Stufe der Versenkung schreitet die Verengerung des Bewußtseinsumfangs weiter fort.

Puna ca paraṃ bhikkhu vitakka-vicāranaṃ vūpasamā	Indem nunmehr der Bhikkhu dem Erwägen und Überlegen ein Ende macht,
ajjhattaṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ	erlangt er tiefe innere Ruhe, das Einswerden des Geistes, die von Erwägung und Überlegung freie,
samādhijaṃ pīti-sukhaṃ	aus der Selbstvertiefung geborene, glück- und freudenreiche
dutiyajjhānaṃ upasampajja viharati.	zweite Stufe der Versenkung und verweilt auf ihr.

Die krampfhafte Aufmerksamkeitsspannung löst sich, die angespannte intellektuelle Tätigkeit des Reflektierens und Räsonnierens, Vergleichens und Schließens kommt zur Ruhe, das rege Spiel der Phantasievorstellungen endet, es tritt „innere Meeresstille“ ein. An die Stelle des hellwachen Zustandes, in dem sich der Meditierende befand, tritt ein anderer, überwacher Zustand, der Zustand des seligen Friedens, der wonnevollen Ruhe, der entzückenden Klarheit und Gewißheit, der vollen Zufriedenheit, des frohen Getrostseins. Die sanfte Luststimmung, die aus der Erhebung über die Welt der Vergänglichkeit und des Leidens hervorgegangen war, erlangt die Alleinherrschaft; die willkürliche Hinwendung auf bestimmte Bewußtseinsgegenstände, die das wesentliche Merkmal der ersten Versenkungsstufe ausmacht, fehlt; die konkreten Objekte der Meditation, mit denen sich der Bhikkhu zuvor angestrengt beschäftigt hat, sind gänzlich aus dem Bewußtsein verschwunden oder stehen als dunkle Erinnerungsbilder im Hintergrund des geistigen Blickfelds: die lustgesättigte Stimmung allein ist geblieben. Der Betrachtende ist ganz in sich gewendet, in sich versunken, ruht in sich selbst, ist innerlich gänzlich eins geworden, erlebt sein eigenes Ich.

Die Entleerung und Vereinfachung des Bewußtseinszustandes führt noch weiter.

Puna ca paraṃ bhikkhu	Wenn dann der Bhikkhu
pītiyā ca virāgā	nach dem Verblassen der Freude
upekhako ca viharati	im Gleichmut verharrt,
sato ca sampajāno	einsichtig und voll bewußt,

sukhañ ca kāyena paṭisaṃvedeti	und im Körper das Glück empfindet —
yan taṃ ariyā ācikkhanti:	jener Zustand, den die Auserwählten meinen, wenn sie sagen:
„upekhako satimā sukha-vihārī“	„gleichmütig, ernst besonnen, im Glücke weilend“,
tatiyajjhānaṃ upasampajja	erlangt er die dritte Stufe der Versenkung
viharati.	und verweilt auf ihr.

Die Intensität des Wonnegefühls sinkt, die Luststimmung blaßt ab, wird vager, unbestimmter; das Seligkeitsgefühl reduziert sich zum heiteren Gleichmut (*upekhā*). Die Lustfärbung dieser Stimmung ist matt, die Lust wird nicht wie auf den vorangehenden Stufen als tiefgehende seelische Befriedigung, sondern als dumpfes, physisches Wohlbehagen erlebt (*nippītikaṃ sukhaṃ* = ein Glücksgefühl, das jenseits der Freude ist D. II 79). Der Bewußtseinsumfang ist stark verengert, die Bewußtseinsintensität gegenüber dem vorhergehenden Zustand gesteigert[1]).

Die dritte Versenkungsstufe bildet den Übergang von der Wonnestimmung zur reinen Indifferenzstimmung, die in der vierten Versenkungsstufe ihre Vollendung erreicht hat.

Puna ca paraṃ bhikkhu sukhassa ca pahānā	Hierauf erlangt der Bhikkhu nach dem Freiwerden von der Freude,
dukkhassa ca pahānā	nach dem Freiwerden vom Leide,
pubb' eva somanassa-domanassānaṃ atthagamā	nach dem Einschlafen des früheren Lust- und Unlustgefühls
adukkhaṃ asukhaṃ	die leid- und freudlose,
upekhā-sati-parisuddhiṃ[2])	in Gleichmut und ernster Besonnenheit vollendete
catutthajjhānaṃ upasampajja viharati.	vierte Stufe der Versenkung und verweilt auf ihr.

[1]) R. Davids, Buddhismus 182f. betrachtet abweichend von den anderen Kommentatoren das dritte Jhāna als einen Zustand „dauernden Frohsinns, in welchem der ganze Körper in Verzückung empor gehoben ist“.

[2]) Die Bedeutung von *parisuddhi* ist strittig. Die älteren Übersetzer (Burnouf, Koeppen, Kern) geben es mit „Vollendung“ wieder; Senart hingegen (349f.), der die Beschreibung der vier Jhāna nach den Yogasūtra

Das vierte Jhāna ist ein Zustand emotioneller Erstorbenheit, es herrscht völlige Gefühl-, Affekt- und Wunschlosigkeit, gänzliche Apathie; der Kontemplierende ist bei dem Zustand völliger geistiger Leere und Einförmigkeit angelangt; alle konkreten seelischen Inhalte sind beseitigt; das bunte Spiel des natürlichen seelischen Lebens hat aufgehört[1]. Über Lust und Unlust erhaben, frei von Liebe und Haß, gleichgültig gegen die Welt, gegen Götter und Menschen, gegen sich selbst, weilt der Mönch auf der Höhe der sancta indifferentia, des vollendeten Gleichmuts (*upekhā*). Nun ist er aus einem Sekha (Schüler) ein Arhat, ein Heiliger geworden, der dem Nirvāṇa nicht mehr ferne steht. Die vierte Versenkungsstufe ist zwar noch nicht das wahre Nirvāṇa, das Endziel aller Erlösungssehnsucht[2]; aber aus ihr ist der Tathāgata unmittelbar ins vollkommene Nirvāṇa eingegangen (D. XVI 6, 9). Weil die letzte Versenkungsstufe nicht mit dem Nirvāṇa identisch ist, darum be-

des Patañjali interpretiert, beruft sich auf den Yogascholiasten Bhoja, welcher an einer Stelle *parisuddhi* mit *pravilaya* (Unterdrückung) kommentiert und übersetzt „disparaître“ oder „perte“. Dabei wird in unzutreffender Weise *upekhā* als „Sorge um jeden Gegenstand“ und *sati* als „Gedächtnis“ gefaßt. Die Richtigkeit der älteren Übersetzung ist durch diese Deutung nicht ernstlich in Frage gestellt. Die Palikommentare bezeichnen *upekhā* neben *cittekaggatā* (Einheitlichkeit, Konzentriertheit des Geistes, ein Äquivalent von *samādhi*) als das Charakteristikum der letzten Versenkungsstufe (Anesaki 704). Die Parallelskala der vier Bhāvanā erreicht gleichfalls in der *upekhā* ihren Höhepunkt. Die poesievolle Schilderung des Zustandes der heiligen Gleichgültigkeit im Cariyā-Piṭaka III 15, 4 (s. u.) redet in einem synonymen Ausdruck ebenfalls von der „Vollendung des Gleichmuts“ (*upekkhapāramī*). Vgl. auch die ausführliche Beschreibung der *Upekhā*-Stimmung in der siamesischen Schrift über die sieben Wege zum Nirvāṇa (Bigandet a. a. O. II 206f.). — Die Übersetzung „Läuterung“ (R. Davids, Francke) ist möglich und durch die Grundbedeutung wie durch das Bild von der weißen Kleidung gerechtfertigt. Der Sanskrittext Lal. Vist. p. 439 hat *viśuddhaṃ*, was ausschließlich mit „geläutert“ wiedergegeben werden kann.

[1] Der die gedrungene psychologische Beschreibung erläuternde Vergleich versinnbildet sehr schön diesen Zustand der Leere: „Wie wenn jemand vom Kopf bis zu den Füßen weiß gekleidet dasitzt, so daß keine einzige Stelle seines Körpers nicht weiß umhüllt wäre, geradeso sitzt ein solcher Bhikkhu da, diesen seinen leiblichen Körper mit Geistesläuterung und -reinigung durchdringend, so daß nicht das kleinste Winkelchen desselben undurchdrungen bleibt“ (D. II 81, Francke a. a. O. 82).

[2] Die Identifizierung irgendeiner Stufe des Jhāna mit dem Nirvāṇa wird im Brahmajālasutta D. I 3, 21ff. als häretisch gebrandmarkt.

deutet sie auch nicht ein totales Erlöschen des Bewußtseins; wir haben es hier auch nicht mit einem pathologischen Zustand ekstatischer oder hypnotischer Bewußtlosigkeit zu tun, sondern mit einem Zustand höchster Bewußtseinssteigerung. Jene grandiose Indifferenzstimmung ist nur bei höchster Spannung seelischer Aktivität möglich und verträgt sich nicht mit einer Bewußtseinstrübung. Die Upekhā, in der die Versenkung des buddhistischen Bettelmönchs gipfelt, gehört darum zu den wunderbarsten Äußerungen der mystischen Frömmigkeit. Sie hat ihre Parallelen in der Seligkeit der Männer der Upanischaden, die in der Stille den Ātman verehren, in der *ἀπάθεια* des Stoikers, in der *ἥσυχος κατάστασις*, in der Plotin das Eine erlebte, in dem Zustand der „Gelassenheit“, der „Einfältigkeit, Lauterkeit und Bloßheit“, von der Meister Eckart begeistert redet[1]), im amor dei intellectualis des Spinoza, im „mystischen Tod“ der Madame Guyon.

Neben der Stufenreihe des vierfachen Jhāna kennt die buddhistische Literatur eine zweite parallele Versenkungsleiter, die von einem anderen Ausgangspunkt ebenfalls in vier Etappen zur Höhe der *upekhā* emporführt. Es sind das die vier *bhāvanā* oder *appamaññā* (auch *brahmavihāra* genannt)[2]). *Bhāvanā* ist das Entstehenlassen, d. h. die willkürliche und absichtliche Erzeugung, in der Sprache der christlichen Mystik die „Erweckung“ eines bestimmten Gefühls, hier eines bestimmten sozialen Gefühls. In den vier Bhāvanā — darin liegt der Hauptunterschied von den vier Jhāna — handelt es sich stets um eine soziale Stellungnahme zu den anderen fühlenden Wesen. Weil diese Gefühle sich ohne Einschränkung auf alle Wesen beziehen, heißen sie *appamaññā*, „unbegrenzte“ Gefühle. Im Aṅguttara Nikāya[3]) sagt Buddha von der Übung der Bhāvanā: „Nach der Mahlzeit, wenn ich von dem Almosengang zurückgekehrt bin, gehe ich in den Wald. Da häufe ich Gräser oder Blätter, die sich dort finden, zusammen, setze mich nieder, mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufrichtend, das Antlitz mit wachsamem Denken umgebend. So verweile ich, indem ich die Kraft des Wohlwollens, die meinen Sinn erfüllt, über eine

[1]) A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik 1912, 49.

[2]) Vgl. Child. 85, 51, 95; Kern I 471f.

[3]) III 63, 6 (I p. 183); vgl. D. XIII 76ff.; XVII 2, 4; XXVI 28; Dh. S. 254ff.; Oldenberg, B. 350f.; Kern I 471; Pischel a. a. O. 82.

Himmelsgegend hin sich erstrecken lasse; ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, aufwärts, abwärts, in die Quere, nach allen Seiten hin, in aller Vollständigkeit, über die ganze Welt hin lasse ich die Kraft des Wohlwollens, die meinen Sinn erfüllt, des weiten, des großen, des unbegrenzten, des von Haß und Übelwollen freien, sich erstrecken." Mit denselben Worten sagt er das von „der Kraft des Mitleids, der Kraft der Freude, der Kraft des Gleichmuts". Der ceylonesische Kommentar des Visuddhi Magga (Hardy 243ff.) gibt eine nähere methodische Anweisung für die Übung des Wohlwollens (*metta-bhāvanā*). Der Betrachtende geht von der Selbstliebe aus und überträgt das Glücksverlangen von der eigenen Person auf alle anderen Wesen: „Mögen alle höheren Wesen glücklich sein, frei von Sorge, Krankheit und Pein." Diesen freundschaftlichen Wunsch sucht er nun auch auf seine Feinde auszudehnen, indem er sich klar macht, daß auch der Feind wertvolle Eigenschaften besitzt, daß alle Menschen in früheren Geburten Verwandte waren; er erinnert sich, was für Qualen der Hölle der Haß nach sich zieht, wie umgekehrt Metta die Arhatschaft begründet oder doch wenigstens die Wiedergeburt im Himmel einträgt. Wenn er durch solche Erwägungen ein allgemeines Gefühl des Wohlwollens gegen alle Wesen erweckt hat, differenziert er dieses Sozialgefühl; er fühlt sich in ihr Leiden ein und hegt den Wunsch, daß es beseitigt werden möge (*karuṇā-bhāvanā*, die Übung des Mitleids, vgl. Child. 190); dann fühlt er sich in ihr Glück ein und hegt den Wunsch, daß es nie entweichen möge (*muditā-bhāvanā* die Übung der Mitfreude, vgl. Child. 249). So wachsen die stimmungsgesättigten Gefühle des Mitleids und der Mitfreude unmittelbar aus dem unbestimmteren Gefühl des Wohlwollens heraus. Die Gefühlsintensität der *karuṇā-* und *muditā-bhāvanā* ist gegenüber der der *metta-bhāvanā* wesentlich erhöht; die intellektuellen Prozesse des Erwägens und Überlegens, die nötig sind, um das universelle Gefühl des Wohlwollens zu erzeugen, treten, nachdem eine Gefühlsbasis geschaffen ist, zurück; das soziale Verhältnis zu den anderen fühlenden Wesen ist enger; die anderen stehen dem Mitleidenden und Sichmitfreuenden ungleich näher als dem Wohlwollenden: die Distanz zu den anderen, die im Wohlwollen steckt, ist aufgehoben. Aber es ist charakteristisch für den Buddhismus wie für die mystische Frömmigkeit

überhaupt, daß alle positiven, von starken Gefühlsregungen unterfütterten sozialen Stellungnahmen nur als eine Vorstufe des idealen, völlig asozialen Zustandes der persönlichen Freiheit und Unberührtheit betrachtet werden. „Über die Barmherzigkeit stelle ich die Abgeschiedenheit," sagt Meister Eckart[1]). Wie im vierten Jhāna der Kontemplierende über alle Besonderheit des Fühlens hinwegschreitet und zum vollen Gleichmut gelangt, so beseitigt er in der vierten Bhāvanā aus der sozialen Stellungnahme jeden Einschlag von Lust und Unlust und erhebt sich von Mitleid und Mitfreude zur totalen Gleichgültigkeit (*upekhā-bhāvanā* vgl. Child. 534): in kühler Indifferenzstimmung, in unbewegtem Gleichmut steht er allen anderen Wesen gegenüber; allen steht er gleich ferne. „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Anteilnahme und Unwillen finden sich bei mir nicht. Freude und Schmerz, Ehre und Unehre halten sich in mir die Wage; gegen alles bin ich gleich, das ist die Vollendung meines Gleichmuts[2])."

Neben diesen beiden Versenkungsreihen, den vier Jhāna und vier Bhāvanā, die man als „emotionelle Versenkungsreihen" bezeichnen könnte, weil es sich um eine Reduktion des Gefühlslebens zur Indifferenzstimmung handelt, steht eine rein „intellektuelle" Versenkungsleiter, die in einer fortschreitenden Abstraktion des Vorstellens besteht und zur vollen geistigen Leere (*suññatā*) führt: die vier bzw. fünf Grade des „formlosen" Denkens, der Abstraktion (*āruppa*, *arūpajjhāna arupabrahmaloka*)[3]). Die konkreten Vorstellungen werden unter einen allgemeinen Begriff subsumiert, dieser unter einen noch allgemeineren; die abstrahierende Arbeit wird fortgesetzt, bis der schattenhafte Unendlichkeitsbegriff im Bewußtsein des leeren Nichts verschwimmt und schließlich an Stelle des Bewußtseins die völlige Bewußtlosigkeit tritt. Der Mönch wählt eine bestimmte, konkrete Vorstellung, z. B. die Vorstellung Mensch, als Ausgangspunkt; dann beseitigt er diese Vorstellung, sieht von ihr ab (*amanasikaroti*) und ergreift die Vor-

---

[1]) Meister Eckeharts Schriften und Predigten hrsg. von Büttner I 1903, 12.

[2]) Cariyā-Piṭaka III 15, 3 f. (Übs. nach Pischel).

[3]) Hauptstelle: M. III 3, 1 (Cūlasuñña-Sutta); vgl. D. IX 14 ff.; XVI 3, 33; XVI 6, 8; Dh. S. 265 ff.; Oldenberg, B. 373 f.: Hackmann a. a. O. 22 f.

stellung „Wald“; diese subsumiert er unter die generellere Vorstellung „Erde“. „Indem er dann über alle konkreten Vorstellungen (über alles Bewußtsein von den Gestalten) hinausschreitet (*sc bbasa rūpasaññāṇam samatikamma*)[1] faßt er den Gedanken: „Der Raum ist unendlich“ und erlangt so den Begriff der Raumunendlichkeit (*ākāsanañcāyatana*) und verweilt bei ihm. Indem er dann den Begriff der Raumunendlichkeit hinter sich läßt, faßt er den Gedanken: „Das Bewußtsein ist unendlich“ und erlangt so den Begriff der Bewußtseinsunendlichkeit (*viññānañcāyatana*) und verweilt bei ihm. Indem er dann den Begriff der Bewußtseinsunendlichkeit hinter sich läßt, faßt er den Gedanken: „Es ist nichts“ und erlangt so den Begriff der Nichtsheit (*ākiñcaññāyatāna*) und hält ihn fest. Indem er dann den Begriff der Nichtsheit hinter sich läßt, erreicht er den Zustand, in welchem weder Bewußtsein noch Unbewußtsein vorhanden ist (*nevasaññā-nāsaññāyatana*).“ Oft wird noch ein fünfter Grad der abstrakten Versenkung erwähnt: „Indem er den Zustand, in dem weder Bewußtsein noch Unbewußtsein vorhanden ist, verläßt, erreicht er die Zerstörung von Bewußtsein und Empfindung (*saññā-vedayita-nirodha*).“

Diese vier Āruppa werden häufig in den buddhistischen Texten unmittelbar an die vier Jhāna angehängt und so eine Skala von acht Versenkungsstufen konstruiert, die als die acht *samāpatti* bezeichnet werden[2]. Aber diese Verbindung ist eine rein äußerliche klassifikatorische Kombinierung zweier verschiedener Versenkungsmethoden. Daß die vier Grade der abstrakten Versenkung nicht die geradlinige natürliche Fortsetzung der vier Jhāna sind, lehrt schon der Umstand, daß erstere an verschiedenen kanonischen Stellen (D. XVI 3, 33ff.; M. III 3, 1) als völlig selbständige, in sich geschlossene Reihe erscheinen, die zum vierfachen Jhāna in keiner inneren Beziehung steht. Aber noch schlagender sind die psychologischen Verschiedenheiten der beiden Versenkungsarten. Den Ausgangspunkt der vier Jhāna und Bhāvanā bildet die ernste Betrachtung der großen religiösen Wahrheiten, den Endpunkt ein

[1]) Derselbe Ausdruck findet sich bei Meister Eckehart (a. a. O. I 202): Der Geist muß hinausschreiten über die Dinge und alle Dinglichkeit, über die Gestaltungen und alle Gestaltigkeit.

[2]) Child. 428. D. IX 10ff.; XVI 6, 8; XXXIII 3, 2, V; M. I 1, 18; I 3, 5; III 2, 3 usw.

überwacher, vollbewußter Zustand, der durch höchste geistige Intensität ausgezeichnet ist. Den Ausgangspunkt der vier Āruppa bildet keine auf religiöse Objekte zielende Meditation, sondern die rein intellektuelle Tätigkeit des Abstrahierens, deren Stoff außerreligiöse, neutrale Vorstellungen abgeben; den Endpunkt bildet ein unterwacher, unbewußter Zustand, eine Art der Hypnose, der magische Tiefschlaf. Wie der Körper in kataleptischer Starre unbeweglich bleibt, so ist auch das bewußte Seelenleben zum gänzlichen Stillstand gekommen; das Bewußtsein ist untergegangen. Dieser hypnotische Zustand des *saññā-vedayita-nirodha* unterscheidet sich nach einer Stelle des mittleren Kanons (M. I 5, 3) vom wirklichen Tode lediglich dadurch, daß nur Bewegung, Sprache und Denken (*kāya, vacī-, cittasaṅkhāra*), nicht auch Leben (*āyu*) und Wärme (*usmā*) aufgehoben sind (Child. 288). Die *upekhā*, die grandiose Indifferenzstimmung, in der die Jhāna und Bhāvanā gipfeln, und der *saññā-vedayita-nirodha*, die totale Bewußtlosigkeit, in der die Āruppa ausmünden, sind konträre psychische Zustände, aus ganz verschiedenen psychischen Vorgängen herausgewachsen. Hier ein Höhepunkt mystischen Erlebens, geboren aus der religiösen Betrachtung — dort ein pathologischer Zustand der Bewußtseinsunterbrechung, erzeugt durch die Kunst der Selbsthypnose; hier echtes religiöses Erleben — dort eine erlernbare Psychotechnik, deren religiöser Charakter zu bestreiten ist.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß diese Methode der abstrakten Versenkung und ihre systematisch-psychologische Ausgestaltung nicht eine Schöpfung des ursprünglichen Buddhismus ist. Dagegen spricht schon die ganze religiöse Hoheit und der sittliche Ernst, der Buddhas Persönlichkeit und seine Heilsanweisung beseelt. Jene Art des Sichversenkens muß als fester Modus des training of soul schon vorher bestanden haben und von außen her in den Buddhismus eingedrungen sein. Daß man schon vor Buddha die Āruppa kannte und übte, lehrt die alte Erzählung[1]), nach der Buddhas Lehrmeister Āḷāra Kālāma und Uddaka zu solchen Zuständen gelangten; ersterer brachte es bis zum Zustand der „Nichtsheit", letzterer zu dem des „Weder-Bewußtseins- noch-Nichtbewußtseins". Aber dieselbe Erzählung berichtet auch, daß

[1]) Ariyapariyesana-Sutta M. I 3, 6; vgl. Lal. Vist. p. 295f.

Buddha sich von beiden lossagte, weil er ihren geistlichen Übungen den religiösen Charakter absprach. „Nicht Āḷāra Kālāma hat Glauben, ich habe Glauben; nicht A. K. hat Kraft, Bewußtheit (*sati*) . . . Konzentration (*samadhi*), . . . Weisheit (*paññā*), ich habe Kraft usw." In diesen Worten liegt eine unverkennbare Absage Buddhas an die Methode des abstrakten Sichversenkens. Diese Methode entstammt jener Richtung des mystischen Lebens, die Yoga, d. h. „Anspannung", genannt wird, ein Terminus, der den methodisch-technischen Charakter dieser Art von Mystik gut veranschaulicht. Yoga gestaltete unter Zuhilfenahme uralter magischer Praktiken[1]) die sublime Ātman-Mystik der älteren Upanischaden zu einer mystischen Psychotechnik um; die Sāṃkhya-Philosophie lieferte ihr ein theoretisches Fundament: so entstand der psychologisch durchgebildete Yoga, der noch unsystematisch in den jüngeren Upanischaden vorliegt und viel später in den Yogasūtra des Patañjali und deren Kommentaren eine streng systematische Zusammenfassung empfing[2]). Der von der Sāṃkhya-Philosophie theoretisch unterbaute Yoga hat zweifellos auf die Entstehung des Buddhismus bedeutsame Einflüsse ausgeübt[3]). Aber auch in der der Ursprungszeit folgenden Epoche scheint ein Strom von Yoga-Vorstellungen und Yoga-Praktiken in die religiöse Welt des Buddhismus sich ergossen zu haben. Zu diesem gehört auch die Methode der abstrakten Versenkung und ihre Klassifikation in vier bzw. fünf Grade.

Aber nicht nur die den Idealen Buddhas widersprechenden Āruppa, sondern auch die vier Jhāna[4]) und die vier Bhāvanā, die echt buddhistisch scheinen, sind keine originalen Produktionen des Buddhismus. Die Bezeichnung der vier Sozialgefühle als Brahmazustände (*brahmavihāra*) deutet auf ihre brahmanische Herkunft[5]); die vier Bhāvanā kehren in den Yogasūtra des Patañjali mit

[1]) Vgl. Oldenberg, U. 258 ff.

[2]) Eingehende Darstellung des systematischen Yoga bei P. Tuxen, Yoga, En Oversikt over den Systematiske Yogafilosofi 1911.

[3]) Vgl. Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāmkhya-Yoga, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1896; Senart, Bouddhisme et Yoga; Oldenberg, U.

[4]) Der Terminus Dhyāna findet sich Chānd. Up. VII 6.

[5]) Kern I 472, Oldenberg, U. 326. Vgl. den Terminus *arūpa-brahmaloka*.

genau denselben Termini wieder[1]). Die vier Jhāna werden in den Piṭaka nie als Sondergut buddhistischer Frömmigkeit betrachtet, auch nichtbuddhistischen Samana wird die Kunde von ihnen ausdrücklich zugeschrieben[2]). In den Jātaka, die älter sind als die buddhistische Heilsanweisung, wird oft erzählt, wie Ṛṣi, nachdem sie sich in die Gegend des Himālaya zurückgezogen hatten, die acht Samāpatti übten[3]). Auch in der außerbuddhistischen Literatur fehlt es nicht an Hinweisen auf die Übung des vierfachen Jhāna. Im Mahābhārata[4]) wird die erste Versenkungsstufe beschrieben:

vicāraś ca vivekaś ca vitarkaś co' pajayate
muneḥ samādadhānasya prathamaṃ dhyānam āditaḥ.

Überlegung, Absonderung (Unterscheidung?) und Erwägung entsteht sodann,
wenn der Asket sich sammelt in der Versenkung erstem Grad.

Diese Charakteristik „klingt geradezu wie eine versifizierte Abkürzung der Formel des ersten Jhāna“[5]), die unzählige Male in den Piṭaka wiederkehrt. Sie lehrt deutlich, daß das *dhyānam caturvidham* außerhalb des Buddhismus als festes System der mystischen Versenkung bekannt war[6]). Mit der formelhaften Deskription der vier Versenkungsstufen stimmt in vielen Punkten die Darstellung der vier Grade der bewußten Versenkung (*saṃprajñāta-* oder *sabīja-samādhi*) überein, die sich in den Yogasūtra findet[7]). Als charakteristische Merkmale der ersten Stufe gelten: *vitarka* (Zweifel, Überlegung), *vicāra* (Reflexion, Erwägung), *ānanda* (Freude) und *asmitā* (Ichbewußtsein). Auf der zweiten

---

[1]) *maitri, karuṇa, mudita, upekṣanam* (I 33). J. H. Woods, The Yoga System of Patañjali 1911, 71. Die Deutung dieser Termini in den Yogakommentaren weicht von dem Sinn, den sie in der buddhistischen Literatur haben, ab.

[2]) Vgl. D. I 3. 21 ff. Oldenberg, B. 82, U. 326.

[3]) R. Davids, Y. M. XVI, dort auch Stellenhinweise.

[4]) XII 195, 15. Deussen, Vier philosophische Texte des Mahābhārata 188.

[5]) Oldenberg, U. 325.

[6]) Vgl. R. Davids, Y. M. XVII.

[7]) I 17. Woods a. a. O. 40, wo auch die Kommentare des Vyāsa und Vācaspatimiśra übersetzt sind. Tuxen a. a. O. 168 ff.; Oldenberg, U. 264, 324. Der Parallelismus der beiden Versenkungsreihen wird eingehend erörtert von Senart 345 ff.

Stufe schwindet *vitarka*, auf der dritten *vicāra*, auf der vierten *ānanda*, so daß nur mehr *asmitā* zurückbleibt. Wie in jüngeren buddhistischen Klassifikationen ist hier der erste Versenkungsgrad in zwei Grade zerspalten[1]). Das *ānanda* der dritten Stufe der *saṃprajñāta-samādhi* im Yoga entspricht dem *pīti-sukham* des zweiten buddhistischen Jhāna. Das *asmitā* der vierten Yogastufe hat in der buddhistischen Skala kein Äquivalent.

Alle diese Momente machen es gewiß, daß die Stufenleiter der vier Jhāna präbuddhistischen Ursprungs ist (R. Davids, Y. M. XIV); auch die psychologischen Kategorien, welche die buddhistische Beschreibung der vier Versenkungsstufen verwendet, scheinen zum größten Teil schon vor der Entstehung des Buddhismus geprägt worden zu sein. Es wäre jedoch verfehlt, die Deskription der Jhāna als eine Entlehnung aus jenem System des Yoga aufzufassen, das auf den Sāṃkhyakārikā sich aufbaut und in den Yogasūtra Patañjalis in lehrhafter Kürze dargestellt ist (Y. M. XVII). Es erscheint vielmehr wahrscheinlich, daß die Versenkungsskala der Piṭaka wie die der Yogasūtra auf eine gemeinsame ältere Quelle zurückgeht, die uns nicht näher bekannt ist. Fest steht jedenfalls, daß das vierfältige Dhyāna keine originale und selbständige Schöpfung des Buddhismus ist.

Gleichwohl hat die religiöse Schöpferkraft des ursprünglichen Buddhismus eine unverkennbare Läuterung, Verinnerlichung und Versittlichung des stufenweisen Versenkungsganges bewirkt. Die buddhistische Stufenleiter der vier Jhāna und Bhāvanā besitzt eine individuelle Eigenart und Originalität — selbst dann, wenn erwiesen werden könnte, daß die ganze Terminologie als festes Traditionsgut aus dem präbuddhistischen Yoga übernommen wurde; es wurde ein neuer Inhalt in die alte Form gegossen. Die Eigenart des buddhistischen Jhāna im Unterschied von der Versenkung des Yoga liegt in seinem rein geistigen Charakter. „Während der Yoga vorwiegend physisch und hypnotisch ist, ist die buddhistische Methode (der Versenkung) vorwiegend intellektuell und ethisch," hat mit Recht Rhys Davids bemerkt (Y. M. XIX). Die Versenkung ist keine auf einem detaillierten psychologischen Rezept beruhende Psychotechnik, durch die allein Heil und Er-

[1]) Dh. S. 167f.; Mil. V 15; Child. 170; R. Davids, Y. M. XXX.

lösung erlangt werden könnte; sie ist nicht möglich ohne intellektuelle und ethische Aktivität. „Sittlichkeit (*sīla*), Konzentration (*samādhi*) und Weisheit (*paññā*) gehören unzertrennlich zusammen[1]). Wie die Unwissenheit (*avidya*) die Wurzel alles Übels ist, so ist die Weisheit, d. h. die religiöse Einsicht, die Erkenntnis des Unwertes des Lebens, die Grundlage alles Heils. Darum „gibt es keine Versenkung (*jhānam*), wo nicht Weisheit (*paññā*) ist“, wie umgekehrt „keine Weisheit, wo nicht Versenkung ist“[2]). Der geistig-sittliche Charakter des buddhistischen Jhāna tritt am deutlichsten auf der ersten und auf der letzten Stufe hervor. In den älteren und besonders den jüngeren Upanischaden, in denen sich die Versenkungspraxis des vorbuddhistischen Yoga abspiegelt, ist der Gegenstand der Betrachtung meist ein neutraler. Der „Stützpunkt“, an den der Meditierende sich klammert, ist ein wahrnehmbarer Gegenstand der Natur oder eine Stelle des eigenen Körpers; mit starrem Blick fixiert der Śramaṇa seine Nasenspitze oder beachtet aufmerksam die eigene Körperwärme oder das Summen des Ohrs. Besonders beliebt ist das andächtige Sinnen über die mit magischen Kräften begabte Silbe *Om*. „Dies Wort, es ist der beste Halt[3]).“ Im Gegensatz zu diesem Meditationsmodus richtet sich die Betrachtung im ursprünglichen Buddhismus ausschließlich auf die religiösen Heilswahrheiten; auch wenn sie auf scheinbar profane Objekte sich richtet, so ist der Gesichtspunkt doch ein ausschließlich religiöser (s. o.). Die ausführlichen Meditationen, die jüngere buddhistische Texte enthalten, stehen als einzigartig in der mystischen Literatur Indiens da[4]). Der zweite Punkt, an dem die Originalität der buddhistischen Versenkung in die Augen springt, ist die Upekhāstimmung, zu der die Jhāna wie Bhānavā hinführen. Die Mystik der älteren Upanischaden wie der Yoga der jüngeren suchen das Heil in einem Seelenzustand, der jenseits des wachen Bewußtseins steht, jene im Traumschlaf, dieser in dem ekstatischen Untergang des Bewußtseins; die buddhistische Versenkung zielt nicht auf solche „über-

[1]) Oldenberg, B. 339.

[2]) Dhp. 372. Vgl. Warren 282 f.

[3]) Kāth. Up. II 17; vgl. II 15. Oldenberg, U. 141 f., 262 f.

[4]) Vgl. Lehmann (202), der in der asubha-bhāvanā das Originelle der buddhistischen Versenkung erblickt.

natürliche ekstatische, hypnotische oder magische Zustände ab, sondern auf einen Zustand höchster Bewußtheit und Wachheit. „Buddhas Jünger sind allzeit völlig wachsam" (*suppabuddham pabujjhanti*) betont wiederholt das Dhammapada (296 ff.; vgl. Lehmann 158f.). Upekhā, die Vollendung des Jhāna, ist kein passiver Zustand stumpfer Gleichgültigkeit, die Indifferenzstimmung ist vielmehr getragen von einem Akt der Erkenntnis und der Wertung: der Bhikkhu „betrachtet alle Dinge durch das Medium der drei großen Grundgedanken: aniccam, anattā, dukkham"[1]), er durchschaut den Zusammenhang des Lebens und seinen Unwert, er verwirft alle Freude und alles Leid, er verachtet die Welt und das Leben, er weiß sich unabhängig und frei. Diese sancta indifferentia des buddhistischen Mönchs ist eine spezifisch buddhistische Seelenstimmung; trotz mancher Berührungspunkte unterscheidet sie sich unverkennbar von der Seligkeit, in der Yajñavalkya und Sandilya den Ātman schauten, noch tiefer von dem Bewußtseinsstillstand, den der Yogin erstrebt, und von der ekstatischen Trunkenheit, in der die späteren Bhakti-Mystiker Indiens schwelgen.

Weil im ursprünglichen Buddhismus das Sichversenken eine persönliche religiös-sittliche Arbeit ist und keine streng genaue Ausführung eines psychologischen Rezepts, darum ist das methodische Durchlaufen der vier Stufen des Jhāna auch nicht eine unerläßliche Voraussetzung zur Erreichung des Nirvāṇa. Gewiß gibt es kein Heil ohne rechte Konzentration (*sammā-samādhi*); aber diese Versenkung ist auch ohne die strenge Bindung an die Methode der vierfachen Versenkungsskala möglich. Darum fehlt in der Heilsanweisung mancher kanonischer Texte jeder Hinweis auf das vierfältige Jhāna[2]). So ist im Gegensatz zum Yoga die in vier Stufen verlaufende Versenkung nur eines von den Heilsmitteln, aber nicht das einzige und unentbehrliche Mittel zum Heil[3]). Es erhebt sich nun die Frage, ob Buddha selbst das vierfache Jhāna übte und seinen Jüngern empfahl und ob die gedrungene, aber prägnante Beschreibung, die als feste Formel

[1]) Sieben Wege zum Nirvāṇa, Bigandet a. a. O. II 206.
[2]) R. Davids, Y. M. XXIf., Oldenberg, U. 322f.
[3]) R. Davids, Y. M. XXVIII, Oldenberg, B. 82.

in den Piṭaka immer wiederkehrt, aus dem Munde des Meisters stammt. Edvard Lehmann (158) verneint diese Frage: in den alten Texten wie dem Suttanipāta würden die Versenkungsstufen nicht erwähnt; das Dīgha Nikāya hingegen sei „eine allzu späte Schrift, um mitteilen zu können, was dem ursprünglichen Buddhismus eigen war: es führt in die Klosterzeit hinein, da der Buddhismus sich bereits mit den religiösen Bräuchen der Inder — besonders mit dem Yoga — vermischt hatte". In der Tat wäre es wohl denkbar, daß Buddha die Versenkung noch frei übte und daß erst seine späteren Jünger im Anschluß an das Klassifikationsschema des Yoga die lehrhafte Beschreibung der vier Versenkungsstadien formulierten. Aber wir haben keinen Grund, die alte Tradition anzuzweifeln, nach der Buddha gerade in den entscheidenden Augenblicken seines Lebens, vor der Erleuchtung und vor dem Eingehen ins vollkommene Nirvāṇa die vier Versenkungsstufen durchlaufen hat[1]). Die ethisch-religiöse Läuterung und Vertiefung, welche die stufenweise Versenkung im Buddhismus erfahren hat, ist am besten verständlich, wenn wir sie auf die produktive Kraft des Meisters selbst zurückführen.

Auf der geistig-sittlichen Höhe des Meisters blieben nicht alle seine Jünger in ihrem Betrachten stehen. „Aus dem Durchdenken dessen, was zur Erlösung führt, war man gewohnt — waren viele gewohnt — immer wieder in die mystischen Unergründlichkeiten des vom Yoga dargebotenen Erlebens hinabzutauchen" (Oldenberg, U. 321). Aus dem Yoga geboren, fiel das in Stufen aufsteigende Jhana immer wieder in den Yoga zurück. Man übernahm die äußerlichen Yogapraktiken; man suchte nicht allein den heiligen Gleichmut, sondern berauschende Verzückungen und magischen Tiefschlaf. Eine dieser autohypnotischen Methoden sind die *kasina*[2]). Man fixiert einen selbstkonstruierten Kreis, eine Wasserfläche, eine enge Lichtöffnung, einen farbigen Gegenstand, man starrt ihn so lange krampfhaft an, bis das Nachbild, das bei Schließung der Augen bleibt, so deutlich ist wie das Wahrnehmungsbild. Hier tritt die bloße Spannung der Aufmerksamkeit an die Stelle der gefühlsbetonten

[1]) Lal. Vist. p. 147, 439; D. XVI 6, 87f.; vgl. Oldenberg, U. 320.

[2]) A. vol. V p. 46f., Hardy 252ff., Childers 191, Oldenberg, B. 372, Warren a. a. O. 293f.

religiös-sittlichen Betrachtung, die im ursprünglichen Buddhismus die Grundlage des Jhāna bildet. Aber all diese künstlichen Methoden der Selbsthypnose[1]) sind, obgleich sie zum Teil schon in den kanonischen Texten erwähnt werden, der Versenkung des ältesten Buddhismus fremd[2]).

Wo die buddhistische Heilslehre von der Versenkung redet, da redet die neuplatonische und christliche Mystik vom Gebet. Denn das Gebet der Mystiker ist nicht wie das naive Beten des primitiven Menschen und der großen prophetischen Persönlichkeiten die schlichte Aussprache der Not und der Zuversicht, ein „Ausschütten des Herzens", sondern ein erhabener Seelenzustand der Abgeschiedenheit, in dem der Fromme „weilt" — denselben Terminus (*viharati*) gebraucht die buddhistische Beschreibung der Versenkungsstufen — ein wortloses, schweigendes Betrachten, Schauen und Versunkensein. Im Gegensatz zu dem gewöhnlichen „mündlichen" Gebet bezeichnen die Mystiker ihr Gebetsideal als die oratio mentalis, als *προσευχὴ νοερά*, als „inneres" oder „betrachtendes" Gebet, als das „Gebet des Herzens". Wie der buddhistische Mönch auf einer Stufenleiter von Versenkungszuständen zum Nirvāṇa aufsteigt, so klimmt der neuplatonische und christliche Mystiker auf einer Leiter von Gebetsstufen zur vollkommenen Vereinigung mit Gott empor. Die Bezeichnungen der verschiedenen Stufen des Gebets, ihre Zahl und ihre Merkmale wechseln; gleichwohl besteht zwischen den Gebetsskalen neuplatonischer, sufistischer und christlicher Mystiker kein wesentlicher Unterschied; in ihren psychologischen Grundzügen, oft sogar in ihrer Terminologie, decken sie sich mit den vier Stufen des buddhistischen Jhāna.

Alle Gebetsskalen beginnen wie die buddhistische Versenkungsleiter mit einer willkürlichen Konzentration der Aufmerksamkeit auf ein geistiges Objekt. Der Beter sucht die Einsamkeit auf, „macht sich los von den vielen Zerstreuungen, zieht sich zurück von den äußeren Objekten, sammelt die Sinne nach innen, fixiert den Geist" (Guyon 7, vgl. Teresa 154) und richtet seine Aufmerksamkeit auf eine religiöse Vorstellung, von der starke Gefühlsreize ausgehen; er betrachtet die letzten Dinge, Tod, Gericht, Himmel, Hölle, die Vergänglichkeit, Nichtigkeit und Armseligkeit

[1]) Vgl. Oldenberg, B. 369.
[2]) R. Davids, Y. M. XXIX.

Tafel der Gebets- und Versenkungsstufen.

Piṭaka	**vitakka** **vicāra** **pīti-sukham**	**pīti- sukham**	**upekhā** **sati** **sukham**	**upekhā-** **sati-** **parisuddhi**	
Proclus[1])	*γνῶσις* *τῶν θείων τάξεων*	*οἰκείωσις* *τῆς συμπάσης* *καθαρότητος*	*συναφή*	*ἐμπέλασις*	*ἕνωσις*
Algazzali[2])	Willentliche Fixation der Aufmerksamkeit auf göttliche Dinge	Unverrücktes Hingewandtsein auf Gott	Absorption des Geistes in Gott		
Nikodimos Ajjoritis[3])	*προσευχὴ νοερά*	*προσευχὴ* *καρδιακή*			
Molinos[4]) und Franz v. Sales[5])	Meditation	Kontemplation			
Johann vom Kreuz[6])	Betrachtendes G. oder G. der Sammlung	G, der Ruhe oder des Schweigens	G. der Vereinigung		
Teresa[7])	oracion de recogimento	o. de quietud	o. de la union	o. de arrobiamento	
P. Lacombe[8])	oraison de méditation ou du discours	o. d'affection	o. de contemplation		
Guyon[9])	oraison de méditation	o. de simplicité	o. de simple présence de Dieu	o. infuse	[la mort mystique]

des Daseins — all die Themen der Asubha-bhāvanā, die den Betrachtenden in eine heilige Melancholie versetzen, finden sich in den mystischen Erbauungsbüchern des christlichen Abendlandes wieder. Andere Meditationsstoffe sind ein spezifisches Sondergut der christlichen Mystik: Gottes Größe und Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit, die Seligkeit des Himmels, das Leiden und Sterben des Heilands (vgl. Teresa 179). Wie die buddhistische Betrachtung sich gerne an die den religiösen Wahrheitsbesitz lehrhaft zusammenfassenden Formeln (die vier heiligen Wahrheiten, die zwölffache Ursachenkette) anschließt (Anesaki 704), so wählt die christliche Meditation häufig die Vaterunserbitten oder die Sätze des Credo zum Thema (vgl. Guyon 11f.). Die Betrachtung der abendländischen Mystik hat wie die buddhistische bald eine mehr verstandesmäßige, bald eine mehr gefühlsmäßige Farbe. Proclus charakterisiert die erste Stufe des Gebets als *γνῶσις*, Johann vom Kreuz als „Betrachten und Nachdenken mit dem Verstand", der Fromme macht sich über die Meditationsgegenstände „seine Gedanken, zieht Schlüsse, vergleicht sie miteinander und bezieht sie auf sich selbst" (a. a. O. 405, 442). Teresa hingegen empfiehlt „sich nicht damit zu ermüden, immer neue Erwägungen anzustellen", sondern „die Verstandestätigkeit ruhen zu lassen" und sich phantasiemäßig den Kontemplationsgegenstand zu vergegenwärtigen und zu lebendiger Anschaulichkeit zu bringen[1]). Die intensive Beschäftigung mit gefühlsbetonten Vorstellungen erzeugt im Betrachtenden zarte Lustgefühle, eine sanfte, süße Stimmung, in der

---

Anmerkungen von Seite 379.

[1]) Tim. 64f. p. 149ff.; vgl. H. Koch, Pseudodionysius Areopagita 1908, 178ff.

[2]) A. Tholuck, Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica 1821, 105f.

[3]) *Νικόδημος Μόναχος, Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον* 1895.

[4]) M. Molinos, Guida Spirituale 1675.

[5]) H. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik 1875, 53f.

[6]) Abhandlung von den Dörnern (Mystische Schriften aller katholischen Völker XVIII) 405ff.

[7]) A. a. O. passim. Vgl. Realenz. f. prot. Theol. u. K. XIX 523f.

[8]) Heppe a. a. O. 104; in der Règle des associées von Guyon übernommen (Heppe 461).

[9]) Moyen court et très facile de faire oraison (Opuscules 1ff.). Vgl. die „sieben Staffeln des Gebets" eines mittelalterlichen deutschen Mystikers F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jh. I 1907, 387ff.

[1]) 186; vgl. 81, 134, 179.

er einen „goût expérimental de la présence de Dieu" zu besitzen glaubt (Guyon 14); nach Teresa besteht die Stimmung auf der ersten Gebetsstufe in einer „Freude, die nicht ganz geistig, aber auch nicht ganz sinnlich fühlbar ist", oft auch in „fühlbaren süßen Schmerzen" (163). So lassen sich die Charakteristika des ersten buddhistischen Versenkungsgrades, *vitakka, vicāra, pītisukham* in den christlichen Beschreibungen der ersten Gebetsstufe wiedererkennen.

Auf der folgenden Gebetsstufe verschwindet alle willentliche Aufmerksamkeitsspannung; alle diskursive Verstandestätigkeit, alles konkrete, phantasiemäßige Vorstellen hört auf; nur die Luststimmung, die durch die Meditation erregt worden war, bleibt. „Die Seele ruht, tief befriedigt in Gott, er gewährt ihr einen unaussprechlich süßen, friedlichen Genuß, der alle ihre Kräfte mit tiefster Befriedigung, mit reinstem Wonnegefühl überfüllt", „sie genießt in der Abgezogenheit von den äußeren Dingen ihre innere Befriedigung". „Der Verstand hat dabei gar nichts zu tun" (Teresa 187 ff.). „Die Seele hört auf, an etwas zu denken und stellt die Ruhe in Gott her" (Johann von Kreuz)[1]. „Die Seele tritt in die heilige Ruhe" (Franz v. Sales)[2]. Alle Termini in der Beschreibung der zweiten buddhistischen Versenkung: *avitakka, avicara, ajjhatta sampasadana, pītisukham*, kehren in der Deskription des „Ruhegebets" bei Teresa und Johann vom Kreuz wieder.

Die Beschreibung der dritten Gebetsstufe zeigt bei Teresa und anderen christlichen Mystikern eine Abweichung von der buddhistischen. Die Reduktion des seelischen Erlebens schreitet auch hier fort; von einem „Schlummer der Seelenkräfte" redet Teresa (210), die Wonnestimmung nimmt jedoch im Unterschiede zum dritten Jhāna in ihrer Intensität zu. „Die Seele genießt unvergleichlich mehr Freude, Wonne und Entzücken wie vorher; sie genießt ein namenloses Entzücken, sie schwimmt in den reinsten und höchsten Wonnen, sie ist in einen himmlischen Rausch, in eine heilige Torheit

[1] A. a. O. 409. Vgl. ebenda: „Das Ruhegebet besteht nicht in Schlußfolgerungen und Verstandestätigkeit."

[2] Der Gegenstand, mit dem der Meditierende sich beschäftigt hat, entschwindet dem Bewußtsein. Mdm. Guyon veranschaulicht diesen Vorgang in einem drastischen Bilde: „il faut que l'âme avale par un petit repos amoureux ce qu'elle a mâché et goûté" (8).

versunken“ (Teresa 210). Dieser Wonnerausch steigert sich noch auf der vierten Gebetsstufe, im ekstatischen Gebet oder im Gebet der Verzückung. Die enthusiastische Hingabe an Gott, den einzigen und höchsten Wert, die Liebe zu Gott wird so stark, daß der Betende völlig eins mit Gott wird, ganz in ihm auf- und untergeht, daß jeder Unterschied zwischen Ich und Du aufgehoben ist. Dieses „ekstatische Gebet“ hat mit der Upekhāstimmung des vierten Jhāna das Moment gemeinsam, daß es ein Zustand der restlosen Einheit des Ich ist; es unterscheidet sich von ihr durch seinen passiven und affektiven Charakter; der Betende wird von der Ekstase plötzlich und unerwartet übermannt, überflutet, fortgerissen; das Selbstbewußtsein macht der Selbstvergessenheit Platz. Die quietistische Mystik des 17. Jh., am feinsten ausgeprägt in Madame Guyon, sieht im Gegensatz zu Teresa und anderen christlichen Mystikern nicht im Enthusiasmus und in der ekstatischen Trunkenheit, sondern in der sancta indifferentia die Vollendung des mystischen Gebets. Hier ist der Parallelismus zwischen der mystischen Gebetsskala und der buddhistischen Versenkungsleiter ein vollständiger. Was Guyon (18ff.) als „oraison de simplicité“ schildert, stimmt mit dem überein, was der Bhikkhu im dritten Jhāna erlebt. In dem Gebet der Einfachheit vollzieht sich die völlige Selbsthingabe (abandon), die Preisgabe jeder Sorge um das eigene Ich (dépouillement de tout soin de nous-mêmes), das gänzliche Sichüberlassen in die Hände Gottes (délaissement total entre les mains de Dieu). Aus dieser rücksichtslosen Selbstentäußerung entsteht eine Indifferenzstimmung, welche der Upekhā der dritten Versenkungsstufe gleicht. „Die Seele verliert allen Eigenwillen im Willen Gottes; sie entsagt allen besonderen Neigungen, wie gut sie auch scheinen mögen, sobald sie dieselben entstehen fühlt, um sich in die Gleichgültigkeit (indifférence) zu versetzen und nur das zu wollen, was Gott gewollt hat von Ewigkeit her; sie ist gleichgültig gegen alle Dinge, handle es sich nun um den Leib oder um die Seele, um die zeitlichen oder die ewigen Güter.“ Der heilige Gleichmut, den die fromme Seele im Gebet der Einfachheit und des Schweigens erlangt, wird noch reiner und vollständiger auf der höchsten Stufe der mystischen Erfahrung. „Der Verstand verfinstert sich, die Erinnerung verblaßt, der Wille verliert alle Spannkraft; die leiseste Lebensregung der

Selbstheit erlischt. Wunsch, Neigung, Begierde, Widerwille, Abneigung, alles ist dahin. Die Seele tritt in den dunklen, schauervollen Zustand des mystischen Todes, indem sie in den Zustand gänzlicher Gefühllosigkeit übergegangen ist; denn sie ist gleichgültig geworden gegen die Welt, gegen sich, gegen Gott. Sie liebt nicht mehr und haßt nicht mehr; sie leidet nicht und freut sich nicht; sie tut nichts Gutes und tut nichts Böses, sie tut gar nichts. Die Seele hat nichts, will nichts, ist nichts: sie steht im Stande der Vernichtung[1]." Ähnliche Beschreibungen der mystischen Resignation und Indifferenz kehren in der gesamten Literatur des Quietismus im 17. Jh. immer wieder[2]. Wie der buddhistische Mönch in der „freud- und leidlosen" Upekhā die Krone des Jhāna erblickt, so betrachtet der christliche Quietist die Indifferenzstimmung, in der das ganze Gefühls-, Affekt- und Willensleben erstorben ist, als das Ideal des Gebets.

Die seelischen Vorgänge, die sich beim Stufengang des mystischen Gebets abspielen, sind dieselben, wie im vierfachen Jhāna des Buddhismus. Die psychologischen Kategorien, mit denen die psychischen Zustände und Erlebnisse beschrieben werden, stimmen sachlich, häufig auch terminologisch überein. Trotzdem lassen sich Unterschiede in phänomenologischer und psychologischer Hinsicht feststellen. Der fundamentale Unterschied der buddhistischen Versenkung von dem mystisch-kontemplativen Gebet liegt im Fehlen jeder Art des Gottesgedankens. Alles mystische Beten und Sichversenken ist getragen von einer inneren Blickrichtung, einer geistigen Zielung auf eine übersinnliche, metaphysische Realität, sei es nun ein persönlicher Gott, der Heiland und himmlische Bräutigam, oder der souveräne höchste Wille, oder die unpersönliche Einheit im All oder das Ich, das zum universellen Weltich wird. Diese Realität wird im Gebet als unmittelbar gegenwärtig, als im eigenen Inneren „präsent" erlebt. Das Meditieren auf der ersten Gebetsstufe hat den Zweck, sich lebendig

[1]) Heppe a. a. O. 465f.

[2]) Vgl. Heppe a. a. O. An die buddhistische Beschreibung der Upekhā erinnert auch die Anweisung eines deutschen Mystikers: „Du solt wissen, daz die abgeschaidenheit nit anders ist, dann daz der geist unbeweglich ste gegen allen zuvellen libs und leids, ern und schanden und lasters, als vil als ein stehlein pergk" (Spamer a. a. O. 113).

in Gottes Nähe und Gegenwart zu versetzen und dort zu verweilen[1]). Die wonnevolle Ruhe der folgenden Stufe ist kein Ruhen in sich selbst, sondern selige Ruhe in Gott. „Die Seele ruht, von Liebe ganz erfüllt, in Gott und vereinigt sich auf die lieblichste Weise in Wonne und Bewunderung und in der Allgewalt der Liebe mit ihm; sie vergißt alle Geschöpfe und richtet ihren Blick allein auf sein unendliches Sein, seine Güte und Schönheit und verweilt dabei liebend in unaussprechlicher Süßigkeit, Freude, Ruhe und Frieden" (Johann vom Kreuz)[2]). „Die Seele genießt ihr höchstes Gut" (Teresa)[3]). Auch die Indifferenzstimmung des christlichen Quietisten wird getragen und durchdrungen von der Hingabe an Gott. Die Gleichgültigkeit gegen Lust und Leid, der Verzicht auf alles eigene Wünschen und Wollen wird so zur restlosen Ergebung in Gottes souveränen Willen, zur „donation de tout soi-même à Dieu" zum „perdre toute volonté propre dans la volonté de Dieu", zum „ne vouloir que ce que Dieu a voulu". Nur im Zustand des mystischen Todes, wo die Seele sogar „gegen Gott gleichgültig" geworden ist, fehlt der Glaube an die Präsenz der höchsten metaphysischen Realität, die Hingabe an sie, das Bewußtsein der Einheit mit ihr. In diesem Zustand der völligen „Entblößung" der Seele ist auch der Gottesgedanke untergegangen. In der buddhistischen Versenkung hingegen fehlt die Hinwendung an ein höchstes Metaphysisches schon von der untersten Stufe an. Gewiß zeigt auch das Jhāna eine Blickrichtung auf ein Metaphysisches: aber dieses Metaphysische, das der betrachtende Samana im Auge hat, ist keine höchste übersinnliche Realität, kein höchster geistiger Wert, dem man sich unbedingt hingibt, sondern ein unpersönlicher Kausalzusammenhang, der leidvolle Kreislauf der Geburten, dem man entfliehen muß. Was allem mystischen Beten und Betrachten eigen ist, das Ergriffensein und Verzehrtwerden von einem letzten und höchsten Wert — die Mystik aller Zeiten nennt es Liebe (*bhakti*, ἔρως, amor) — das ist dem buddhistischen Jhāna völlig

---

[1]) Teresa 134, 165, 186; Guyon: L'exercice principal (de la méditation) doit être la présence de Dieu (7).

[2]) A. a. O. 409. Vgl. Teresa 196, 202.

[3]) 188. Franz von Sales redet vom „süßen Genuß der Gegenwart Gottes" (Traité de l'amour VI 8).

ferne; die buddhistische Versenkung geht sogar über die Mystik der Upanischaden hinaus, indem sie den Gedanken an das eigene Ich, den Ātman, völlig abgetan hat; sie ist darum ein Beweis für die paradox klingende Tatsache, daß mystisches Erleben möglich ist ohne jede Art von Gottesglaube, daß es eine atheistische Mystik ebenso gibt als eine theistische und pantheistische.

Dazu tritt ein weiterer Unterschied in der Ausdeutung der mystischen Erfahrungen. Die christlichen Mystiker betrachten alle Gebetszustände von der zweiten Stufe an als ein Gnadengeschenk Gottes; nur die Konzentration und Meditation kann der Beter willkürlich vollziehen, jene höheren Zustände der Ruhe, Wonne, Einheit und Ekstase erzeugt er nicht selbst, sondern empfängt sie von oben. „Auf der Stufe des Ruhegebets beginnt der Zustand übernatürlich zu werden." „Man kann sich die höheren Stufen nicht selber verschaffen"; „der Geist Gottes versetzt uns in diese Zustände". „Die Andacht ist eine Gabe, und wir verdienen sie nicht durch unsere eigene Anstrengung." „Gott gibt die Tröstungen," er „verleiht der Seele einen unaussprechlich süßen Genuß [1])." Selbst die Upanischaden führen die Seligkeit des ekstatischen Erlebnisses auf eine Gnadenwahl Ātmans zurück. „Nur wen er wählt, ist fähig, ihn zu fassen" (Kāth.-Up. II 23). Ja sogar die radikale Indifferenzstimmung im Zustand des „mystischen Todes" beruht nach Guyon auf göttlicher Gnade. „Nie kann die Seele das Opfer der eigenen ewigen Seligkeit von sich aus tun, sondern nur infolge eines unmittelbaren Antriebes Gottes" (Heppe a. a. O. 466). Hierin liegt eine tiefe psychologische Einsicht: religiöse Gefühle und Stimmungen, zumal jene sublimen mystischen Seelenzustände, können nicht durch willentliche Bemühungen hervorgerufen werden, sie entstehen spontan und unwillkürlich. Der buddhistische Autosoterismus hat keinen Raum für eine göttliche Gnade: der Bhikkhu klimmt durch eigene Kraft die Versenkungsleiter empor: er „macht" dem einen seelischen Zustand „ein Ende" (*vūpasamā*) und „erreicht" (*upasampajja*) einen höheren. Auch in dieser buddhistischen Auffassung steckt eine psychologische Wahrheit. Wenn Meditation und Konzentration mit beharrlichem Eifer geübt werden, so treten — wenn auch

[1]) Teresa 81, 164, 187 ff., 196 ff.

nicht immer, so doch zumeist — jene mystischen Zustände ein. Gefühle und Stimmungen können durch willkürliche Geistestätigkeit begünstigt und vorbereitet werden. Durch die Ausschaltung der freien Spontaneität im Erleben — religiös ausgedrückt durch das Fehlen des Gnadenmotivs — besteht jedoch die Gefahr, daß die stufenförmige Versenkung zu einer lehr- und lernbaren Seelenkunst herabsinkt, zur bloß mechanischen Anwendung eines genau detaillierten psychologischen Rezepts.

Die dritte Verschiedenheit zwischen buddhistischer Versenkung und mystischem Gebet liegt in der Art des Erlebens, die sich deutlich in der Art der psychologischen Beschreibung widerspiegelt. Die Gebetszustände der christlichen Mystik besitzen eine persönliche Farbe, eine individuelle Eigenart. In all den Beschreibungen christlicher Mystiker verrät sich ein persönliches Leben. Trotz der auffallenden Übereinstimmung und trotz der gegenseitigen literarischen Abhängigkeit ist jede dieser Beschreibungen ein selbständiges Dokument des persönlich Erlebten; in den mannigfaltigsten Ausdrücken und in wundervollen Bildern werden die individuellen Erfahrungen veranschaulicht. Die buddhistischen Deskriptionen der Versenkungsstufen sind im Vergleich hierzu ungemein monoton und schematisch; es kehren immer dieselben stereotypen Wendungen wieder; von der Ausführlichkeit der christlichen Darstellungen sticht ihre doktrinäre Knappheit und Kärglichkeit ab; neben den poesievollen Selbstzeugnissen einer Teresa oder Guyon klingen sie so nüchtern und prosaisch. Es weht in der buddhistischen Formel des vierfachen Jhāna sowenig wie in der Gebetsskala der Neuplatoniker ein Hauch kraftvollen persönlichen Lebens. Der Vergleich der buddhistischen Versenkungsgrade mit den Gebetsstufen der christlichen Mystik bestätigt die feinsinnige Beobachtung N. Söderbloms[1]), „daß die indischen Religionen und Buddhas Ordensliteratur, die sich mit großartiger Konzentration auf das innere Leben richten und in unzähligen Beschreibungen den sich beständig gleichen Seelenzustand schildern, doch ärmer sind an religionspsychologischem Material als das Christentum, und trotz all der Feinheiten und Schönheiten ein-

[1]) Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte (Beiträge zur Religionswissenschaft hrsg. v. d. religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm I 1) 84.

förmig dastehen neben den nach dem Reichtum des Lebens selbst mannigfaltig ausgeprägten Bildern des inneren Lebens, wie die Offenbarungsreligionen sie besitzen." Wenn die christliche Mystik — dasselbe gilt analog von der sufistischen — gegenüber der indischen als das reichere und lebendigere Gebilde erscheint, so beruht dies darauf, daß in ersterer der mystische Gedanke sich nicht rein und konsequent ausgestaltete, sondern mit einem anderen Frömmigkeitstyp, dem prophetischen, sich vermischte. Während das Ziel der mystischen Erlösungsreligionen in der Aufhebung des natürlichen Seelenlebens, im Erlöschen des naiven Lebensgefühls liegt, gelangt in der prophetischen Frömmigkeit das gesamte Gefühls- und Willensleben zur freien Entfaltung; während dort die individuelle Persönlichkeit negiert wird, erfährt sie hier ihre höchste Steigerung. Die Wurzel der christlichen wie der sufistischen Mystik ist die neuplatonische Erlösungslehre, die denselben negativen, persönlichkeitsverneinenden Charakter trägt wie die indischen Heilssysteme; aber im Christentum wie im Islam durchdrang der Geist der prophetischen Frömmigkeit diese unpersönliche Unendlichkeitsmystik und hauchte ihr persönliches Leben ein. Die Verschmelzung prophetischer und mystischer Religion schuf einen eigenen Typ mystischer Erfahrung, der im Gegensatz zur reinen Mystik eine Mannigfaltigkeit individuell nuancierten Erlebens aufweist[1]).

[1]) Vorstehende Skizze will einen Überblick über die Probleme geben, welche die buddhistische Versenkung der Religionswissenschaft bietet. Die im ersten Teil ausgesprochenen Gedanken hoffe ich in einer historisch-genetischen Monographie näher ausführen zu können, in der ich die Entwicklung der Versenkung in den indischen Religionen zu verfolgen beabsichtige. Die Stufenleiter des mystischen Gebets wie die Unterschiede zwischen prophetischem und mystischem Frömmigkeitstyp werde ich ausführlicher in einer vergleichenden Studie über das Gebet behandeln.

Ein verschollener Mythus.

Von

O. Crusius (München).

Verehrter Herr Kollege! Vor wenigen Wochen durfte ich Ihnen die Glückwünsche unsrer Akademie darbringen. Die Festschrift, deren Inhalt Sie damals schon zur Hälfte kennen gelernt hatten, zeigt, wie weit die Kreise sind, in die Sie, sachlich und persönlich, hineingewirkt haben, als Forscher, Dozent und Herausgeber der Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft. Dabei bewundre und verehre ich in Ihnen vor allem den Philologen im eigentlichsten Sinne: Sie fassen jede Erscheinung exegetisch und historisch an ihrer besondern Stelle, in ihrem besondern Leben und Zusammenhange — erst wenn das geschehn ist, verfolgen Sie sie in ihrem Fortwirken ins Weite und ziehn Parallelen und Analogien als Hilfsmaterial heran. So wage ich es, Ihnen eine kleine Untersuchung vorzulegen, die von der Erklärung einer Dichterstelle ausgeht, von da aus einen seltsamen alten Mythus zu erschließen sucht und wenigstens bis an die Schwelle vergleichender Betrachtung hinan geführt werden konnte.

In den Aristophanischen Wespen findet eine über den Kreis der Buchstaben- und Wortkritik hinausgehende Behandlung trotz der neuen Sonderausgaben ganze Strecken unangebaut und pfadlos. Dazu gehört vor allem jene Scene, in der der junge Bdelykleon seinem Vater eine Art Anstandsunterricht erteilt (V. 1122 ff.). Jeder Leser merkt es, daß hinter den einfachen, oft einfältigen Wechselreden Anspielungen, Ein- und Ausfälle aller Art stecken[1]; suchen wir uns aber über die Adressen, an die der Komiker sich wendet, klar zu werden, so lassen uns in den meisten Fällen die antiken wie die modernen Führer im Stiche[2].

---

[1]) Es ist bezeichnend für den Gesamteindruck der Scene, daß Richter p. 337 sogar in dem simplen, durch 1130 und die ganze Situation ohne Rest erklärten V. 1125 *ἀγαθὸν ἔοικας οὐδὲν ἐπιθυμεῖν παθεῖν* eine Tragikerparodie witterte.

[2]) Geschrieben wurde das Folgende schon in Tübingen, bei Gelegenheit eines Kollegs über Aristophanes' Wespen. Damals wurde auch die Forderung, daß der ganze Prolog 54—135 von Xanthias gesprochen werde, kurz begründet und durch Analogien gestützt: Philol. LI (1892), p. 663.

Ein altes Aporem bietet V. 1178. Der Sohn fragt den Alten, welche Themata er wohl in der Konversation mit gebildeten und eleganten Männern berühren werde. Der Alte antwortet:

πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι' ἁλοῦσ' ἐπέρδετο,
1178 *ἔπειτα δ' ὡς ὁ Καρδοπίων τὴν μητέρα —*

Der Sohn unterbricht ihn:

μή μοι γε μύθους, ἀλλὰ τῶν ἀνθρωπίνων
οἵους λέγομεν μάλιστα τοὺς κατ' οἰκίαν —

worauf der Alte zum Entsetzen seines Lehrers und Sohnes ein Kindermärchen von Katze und Maus zu erzählen beginnt[1]). Zu V. 1178 heißt es in den Scholien p. 161 Dbn.: *καὶ τοῦτο ἀρχὴ μύθου. Δίδυμος· ὁ Καρδοπίων ζητητέος· οὐδαμοῦ κωμῳδεῖται. ἀλλ' Ἀγκυλίων ἐπὶ τῷ τὴν μητέρα ⟨κακῶς⟩ διατιθέναι. λείπει δὲ 'ἔτυψεν'.* Die modernen Ausleger, soweit ich sie befragen konnte, gehen darüber nicht hinaus. Denn auch Meineke, auf den Richter (mit *sed cf.*) verweist, bezieht (I p. 60; II p. 241) lediglich V. 1173 als Parodie auf die Lamia des Krates (fr. 1 = fr. 18 vol. I p. 136 K . . . *σκυτάλην ἔχουσ' ἐπέρδετο*). Das ist aber keineswegs sicher. Daß das Gespenst ergriffen „mit Gestank von dannen fährt", ist ja gerade allgemein bekannter Volksglaube, und das seltsame *σκυτάλην ἔχουσα* findet bei Aristophanes kein Gegenbild; beide Dichter können, wenn überhaupt eine literarische Beziehung vorliegt, ebensogut von einer dritten Stelle — z. B. von einem Satyrdrama — ausgegangen sein. Nötig ist aber auch das nicht. Daß die Lamia ein *σκυτάλη*, einen Knüppel oder ein Keule, trägt, kann sehr wohl volkstümlich und sagenecht sein: Aber auch sie bedroht ihre Opfer damit wie der „Geist" jenes (schwäbischen) Kindersprüchleins („Ich ging auf einen Berg hinauf, da sah ich einen Geist, da hebt er seinen Stecken auf und fragt: Wie viele, weißt?: Sphinxmotiv). Meinekes Vermutung (CAF. II p. 241), wonach *illud de Cardopione ex Pherecrate derivatum est*, hängt in der Luft.

Also: *ὁ Καρδοπίων ζητητέος.* Wir haben es zunächst mit den Alten zu tun. Hier stehen sich zwei Ansichten gegenüber.

[1]) Daß das 'Sprichwort mit *ἐπίλογος*' von Theogenes und den Grubenräumern V. 118 mit dem „Märchen" nichts gemein hat, braucht zwar nach Haupt nicht mehr bewiesen zu werden, sei aber der *ἀβέλτεροι* wegen nochmals hervorgehoben.

Didymos (p. 259 Schm.) sah in dem Kardopion eine wirkliche Persönlichkeit, von der er sonst freilich bei den Komikern keine Spuren gefunden hatte; bei seiner ausgedehnten Belesenheit erinnerte er sich aber einer scheinbar verwandten Rolle im *Ἀγκυλίων* des Eubulos (AF. II p. 165 K., vgl. FCG. I p. 359 M.), wo der Sohn die Mutter mißhandelt, wie Strepsiades den Vater, und ergänzt nun frischweg *ἔτυψεν*. Das war übel angebrachte Gelehrsamkeit. Denn die Zwischenrede des Sohnes *μή μοίγε μύθους* zeigt, daß sich diese zweite Geschichte, gerade wie die erste, nicht auf dem Boden der Wirklichkeit abspielt, sondern im Reiche der Sage und des Glaubens oder Aberglaubens. *καὶ τοῦτο ἀρχὴ μύθου* sagt ein Scholiast ganz richtig. Aber damit war auch seine Weisheit zu Ende — und zugleich die der neueren Ausleger.

Der Mythenkreis, in dem wir uns umzusehn haben, ist durch die Sinnesart und den Zweck des Alten eng umgrenzt. Groteske Spukgeschichten, volkstümliche derbe Götterschwänke, in denen es menschlich, allzumenschlich hergeht, stehen da im Vordertreffen. Nun hat uns Didymos selbst (bei Zenobios III 13 in Millers *Mél.* p. 370 = Par. 380 vol. I p. 106 Gott.) folgendes Argument des Sophokleischen Satyrdramas *Κωφοί* bewahrt: *Κέλμις ἐν σιδήρῳ αὕτη τάττεται ἐπὶ τῶν σφόδρα ἑαυτοῖς πιστευσάντων, ὅτι ἰσχυροὶ καὶ δυσχείρητοι πεφύκασι. Κέλμις γὰρ εἷς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων τὴν μητέρα Ῥέαν ὑβρίσας καὶ μὴ ὑποδεξάμενος εὐμενῶς*[1]) *ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν ἐν τῇ Ἴδῃ· ἀφ' οὗ ὁ στερεώτατος ἐγένετο σίδηρος· μέμνηται δὲ ταύτης τῆς ἱστορίας Σοφοκλῆς ἐν Κωφοῖς σατύροις.* Hinter *εὐμενῶς* ist eine Lücke anzusetzen, schon wegen der fehlerhaften Fügung *ὑποδεξάμενος ὑπό*. Kelmis „nimmt die Mutter Rhea" nicht pietätvoll auf, ja noch mehr: *τὴν μητέρα — ὕβρισεν.* Wenn wir uns den Aristophanischen Kardopion als Partner des Kelmis denken, ist die Stelle vorzüglich erklärt und ergänzt. Seine Brüder, gehorsame Kinder der 'großen Mutter', sind empört über den *μητραλοίας* — doch darüber später.

Aber haben wir denn überhaupt Anlaß, hier eine Daktylenlegende zu vermuten? Gewiß. Der Name *Καρδοπίων* (von *κάρ-*

[1]) Dies ist die richtige, d. h. ursprüngliche Wortstellung, von der auszugehen ist; P. stellt falsch um: *ὑποδεξάμενος ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν εὐμενῶς.*

δοπος „Backtrog") fehlt im griechischen Namensystem (Fick, Personennamen p. 181), und auch als Spitzname ist er nicht nachweisbar. Nur im Mythus tritt ein Verwandter auf in den Eliaka des Pausanias (V, 8, 1), *Κάρδυς* in Kreta, dessen Sohn Klymenos nach Olympia kommt, ein Abkomme *Ἡρακλέους τοῦ Ἰδαίου*, also selbst ein *Ἰδαῖος Δάκτυλος*, wie jener Herakles (Lobeck, Aglaoph. 116ff.). *Κάρδυς* ist nur als Hypokoristikon von *Καρδοπίων* verständlich, und der 'redende Name' Backtrog ist wie gemacht für einen jener kunstreichen Zwerge vom kretischen Ida, die nach dem von Apollodor beigebrachten und von Diodor V 64, 3, Strabo[1]) p. 423 u. a. benutzten Material mancherlei nützliche Dinge erfunden hatten und nach dem Volksglauben ein wundersames Leben im Bergesschoß führten, wie unsre Zwerge. Vgl. Strabo X 22 p. 47 (665 M.): *Σοφοκλῆς δὲ οἴεται πέντε τοὺς πρώτους ἄρσενας γενέσθαι, οἳ σίδηρόν τε ἐξεῦρον καὶ εἰργάσαντο πρῶτοι καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων, πέντε δὲ καὶ ἀδελφοὶ τούτων, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀριθμοῦ δακτύλους κληθῆναι. ἄλλοι δὲ ἄλλως μυθεύουσιν . . . Διαφόροις δὲ καὶ τοῖς ὀνόμασι . . . χρῶνται, ὧν Κέλμιν ὀνομάζουσί τινα καὶ Δαμναμενέα καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἄκμονα . . . πάντες δὲ σίδηρον εἰργάσθαι ὑπὸ τούτων ἐν Ἴδῃ πρῶτόν φασι.* Ähnlich Diodor a. O. *τήν τε τοῦ πυρὸς χρῆσιν καὶ τὴν τοῦ χαλκοῦ καὶ σιδήρου φύσιν ἐξευρεῖν*[2]).

Doch der klassische Zeuge für die Berechtigung dieser Interpretation ist Aristophanes selbst (V. 1160ff.). Der Alte soll, um mit seinem Herrn Sohn in eleganter Gesellschaft erscheinen zu können, 'Lakonerschuhe' anziehen. Ohne Ausflüchte und Possen geht es dabei nicht ab. Den einen Fuß hat er glücklich in der neuen Hülle: wie der zweite drankommt, ruft er:

. . . μηδαμῶς τοῦτόν γ' ἐπεὶ
πάνυ μισολάκων αὐτοῦ 'στιν εἷς τῶν δακτύλων

Auf einen schlechten Witz kommt es Aristophanes nicht an: aber wie man die Stelle bisher erklärt, ist überhaupt kein

[1]) Vgl. E. Bethe, Hermes XXIV 412.

[2]) Manchem Leser wird hier die Besserung *χύσιν* in den Sinn gekommen sein; von *διαχέαι σίδηρον* weiß auch Pausanias III 12, 10. Über die Frage, wie weit den Alten der Eisenguß bekannt war, s. Blümner, Technol. IV, 355ff.

Witz darin. Vermutlich spielt der Dichter 1165 mit *δακτύλων* und *Δακτύλων*, 'Daumen' und 'Däumlinge'. Dasselbe Wortspiel leistet sich später Krobylos (fr. 8 vol. III p. 381 K. = Inc. 1 vol. IV p. 568 M.):

> *ἐγὼ δὲ πρὸς τὰ θερμὰ ταῦθ' ὑπερβολῇ*
> *τοὺς δακτύλους, δήπουθεν Ἰδαίους ἔχω*
> *καὶ τὸν λάρυγγ' ἥδιστα πυριῶ τεμαχίοις.*
> *B. κάμινος, οὐκ ἄνθρωπος.*

Die Alten nehmen die Speisen mit der Hand: so wußte dieser Schlemmer *τὴν χεῖρα καὶ τὸν λάρυγγα συνεθίζειν πρὸς τὰ θερμά* (Athen.), daß sie hart und feuerfest werden, wie die Däumlinge vom Ida, die *ἰσχυροὶ καὶ δυσχείρωτοι πεφύκασι*, vor allem feuerfest, wie der sagenhafte Salamander (vgl. Lobeck, Aglaoph. p. 1181).

Von hier aus können wir noch einen Sprung weiter tun. In den Thesmophoriazusen staffiert Euripides den Mnesilochos als Weib aus; er will, bekennt er V. 215

> *ἀποξυρεῖν ταδί,*
> *τὰ κάτω δ' ἀφεύειν . . .*

Dazu bemerken die Scholien: *τὰ γένεια· ταῦτα δὲ ἔλαβεν ἐκ τῶν Ἰδαίων Κρατίνου.* Dindorf hat damit richtig eine Stelle des Autors *περὶ κλοπῆς* bei Klemens (Aristobul) kombiniert, wonach Aristophanes in den Thesmophoriazusen *τὰ ἐκ τῶν Κρατίνου Ἐμπιπραμένων μετήνεγκεν ἔπη*, und daraus überzeugend den Doppeltitel *Ἐμπιμπράμενοι ἢ Ἰδαῖοι* erschlossen. Auch im folgenden, bei der Ausführung des schwierigen Geschäftes, scheinen Reminiszenzen an das mit Unrecht bezweifelte Drama des Kratin mit unterzulaufen: Vgl. besonders V. 240 ff.:

> *ΜΝ. ἐμοὶ μελήσει νὴ Δία, πλήν γ' ὅτι κάομαι*
> *οἴμοι τάλας. ὕδωρ, ὕδωρ, ὦ γείτονες.*
> *ΕΥΡ. θάρρει. ΜΝ. τί θαρρῶ καταπεπυρπολημένος.*
> . . . *φῦ, ἰοὺ τῆς ἀσβόλου*
> *αἰθὸς γεγένημαι πάντα τὰ περὶ τὴν τράμιν.*

Wenn die *Ἐμπιμπράμενοι* Weichlinge, wie Agathon, waren, müßte Aristophanes in der Tat ein Plagiator gewesen sein. Das anzunehmen liegt aber kein Grund vor: wir haben ja gesehn, wie eng die *Ἰδαῖοι* mit dem Element des Hephaest verbunden waren. Aristophanes versetzt den Mnesilochos in eine entfernt verwandte

Situation und verwebt dabei, wie es scheint, Anklänge aus der derben, grotesken Schilderung seines Vorgängers launig in den Dialog.

Jetzt wird es vielleicht auch der Leser nicht mehr für Zufall halten, daß der Alte in den Wespen den warmen Persermantel, die *καυνάκη*, die er umtun muß, mit einer Backform vergleicht und (V. 1150) stöhnend ausruft:

οἴμοι, δείλαιος
ὡς θερμὸν ἡ μιαρά τί μου κατήρυγεν . . .
εἴπερ γ' ἀνάγκη, κριβανόν μ' ἀμπίσχετε.

Schon hier schimmert wohl eine Reminiszenz an jenes Däumlingsdrama durch: an das selbe möglicherweise, wie das in den Thesmophoriazusen zitierte, d. h. die *Ἰδαῖοι* des Kratinos, wo die Zwerge vom Ida in ihrem Handwerk am Schmiede- und Backofen geschildert wurden.

Wie in verwandten deutschen Märchen und Sagen tritt in diesen griechischen Überlieferungen die Vorstellung zutage, daß tief in den Bergen „bei den fünf Zwergen" gut sein ist; denn die Däumlinge verstehen sich auf alle Künste des Hauses und Herdes, der Küche und des Kellers und pflegen Saitenspiel, Zymbelschlag und Tanz. Gerade diese Vorstellung war in Attika volkstümlich; ein Zeitgenosse des Kratinos (Pherekrates?) führte seine Hörer in den *Μεταλλῆς*, den 'Bergleuten', in ein wahres Schlaraffenland, das in Bergestiefe zu denken ist (C. fr. II p. 198ff.): „Die Gossen führten heißen fetten Hirsebrei und schwarze Suppen, dampfend wie am Feuerherd . . . Und längs den Gossen statt der Pflastersteine sah ich Würste liegen und Saucischen zischend heiß" — *ζέοντα*: man muß schon *δάκτυλοι*, wie die *Ἰδαῖοι* haben, um sie herauszufischen. Es wird hier an eine Art Unterwelt gedacht, vielmehr an eine selige Stadt in der Unterwelt; die Einwohner sind *μεταλλῆς*, wie unsre Zwerge[1]).

So viel scheint ausgemacht: Kardys-Kardopion ist ein Genosse oder Doppelgänger des Kelmis. Die „große

[1]) Die Auffassung Zielinskis (Märchenkomödie p. 27) scheint mir jedoch nicht völlig erwiesen: könnten die *μεταλλῆς* nicht athenische *μεταλλευταί* sein, die in das Wunderreich drunten eindrangen?

Mutter“ erscheint bei ihrem Zwergenvolk; Kelmis und Kardys freveln gegen sie und erleiden ihre Strafe. Aber welche?

Die mythologische Komödie in Attika empfängt ihre Stoffe meist durch Vermittlung der Tragödie und des Satyrdramas und pflegt dabei zum Dank die parodische Spitze gegen ihre Wohltäter zu richten[1]. So können wir die Reste beider Literaturgattungen zur wechselseitigen Ergänzung und Erklärung benutzen. Auch in unserm Falle wird die Tragödie vorgearbeitet haben. Schon oben (p. 390) gewährten uns die *Κωφοί* des Sophokles einen Anhalt. Wir wollen den Spuren dieses merkwürdigen Stückes weiter nachgehn, wobei wir freilich der bewährten Führung Naucks entbehren müssen.

Aus den *Κωφοί* führt Nauck an erster Stelle (Fr. 335 p. 209) ein wunderliches Märchen an. Zeus gab den Menschen zum Lohne für den Verrat des Prometheus das *φάρμακον ἀγηρασίας*, das Kräutlein „Nimmer-alt“. Ein Esel muß den Menschen das Krautbündel von dannen tragen; von Durst gequält, kommt er zu einer Quelle, die eine Schlange (*ὄφις*) bewacht. Die Schlange gewährt ihm Zutritt, und er überläßt ihr dafür seinen Schatz (*καὶ τοῦ ποτοῦ ὀρεγόμενος ἀπέδοτο τοῦ γήρως τὸ φάρμακον*). Daher stammen dann die bekannten Eigenschaften der Schlange, die alljährlich „das Alter abwirft“, stets durstig ist und den Gebissenen brennenden Durst mitteilt. Neben Sophokles wurden in der gelehrten Quelle, welche die Nikanderscholien und Aelian (nat. an. VI 51) excerpieren, Deinolochos (Lorenz, Epicharm p. 306), Ibykos (Lyr. III p. 245), *Ἀριστ(ε)ίας* (der Satyrdramendichter oder der Wundermann) *καὶ Ἀπολλοφάνης* (CAF. I p. 799) *ποιηταὶ κωμῳδίας*[2]) erwähnt. Darauf, daß die Geschichte in irgendeinem Drama als Hauptstoff dargestellt sei, führt keine Spur, und ganz ausgeschlossen ist diese

[1]) Das Satyrdrama hat *φύσει* keinerlei parodische Tendenz. Ich habe das wiederholt hervorgehoben (z. B. bei Pauly-Wissowa s. v. Dithyrambus). Die mythologische Komödie dagegen lebt von Parodien. Das ist der Hauptunterschied der beiden Gattungen, den Wilamowitz (Eurip. Kyklops, Übers.) zu verkennen scheint.

[2]) So Älian, vermutlich verwirrt, da ein Komödiendichter Ariste(i)as unbekannt ist. Man wird zunächst an den Satyrdramendichter denken. In den Nikanderscholien (Ther. 343) meine ich ein Hexameterfragment herauszuhören: *οὐ καλὴν (ταύ)την χάριτος τίνοντες ἀμοιβήν*. Den Arimaspeia des Ps.-Aristeas wäre die seltsame Legende schon zuzutrauen.

Annahme für das Satyrdrama, in welchem die Protagonisten des Märchens, die Tiere — anders als in der Wunderwelt der Komödie — überhaupt kaum selbständig auftreten konnten. Mit Fr. 336 *κυλισθεὶς ὥς τις ὄνος ἰσόσπριος* „wie ein Kellerassel hingewälzt" ist nicht viel anzufangen. So bleibt nur das oben angezogene Hauptexzerpt Fr. 337, wonach *ἐν Κωφοῖς Σατύροις Κελμις, εἷς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, τὴν μητέρα Ῥέαν ὑβρίσας καὶ μὴ ὑποδεξάμενος εὐμενῶς* — —.

Aber irre ich nicht sehr, so läßt sich von andrer Seite Zufluß heranleiten. Aus der *Ὕβρις σατυρική* zitiert Stobaeus Fr. 609

λήθην τε τὴν (τὰ) πάντ' ἀπεστερημένην
κωφὴν ἄναυδον —

Klingt das nicht wie eine Erklärung des wunderlichen Titels *Κωφοί*? Und ist nicht umgekehrt der ebenso wunderliche Titel *Ὕβρις* das richtige Stichwort für ein Drama, in dem jener Dämon, *τὴν μητέρα Ῥέαν ὑβρίσας* eine Hauptrolle spielte? Ebenso schließt sich 610 *ἐσθίειν θέλων τὸν δέλφακα* und 335f. zusammen. Es muß ein Gastmahl vorgekommen oder geschildert worden sein. Die Geschichte von dem dummen Esel, der das kostbare Kraut Nimmeralt für einen Trunk Wasser hergibt, ist wie gemacht für die stets durstige Satyrschar, die wir in gleicher Eigenschaft aus dem Kyklops kennen; irre ich nicht sehr, so war Fr. 696 — das man schon seines festen Versbaus wegen dem Sophokles nicht entziehen und für die Komödie in Anspruch nehmen sollte[1]) — die Moral der Fabel:

διψῶντι γάρ τοι πάντα προσφέρων σοφὰ
οὐκ ἂν πλέον τέρψειας ἢ πιεῖν διδούς.

Das ist wohl der Lethetrank für die Satyrn gewesen. *Κυλισθεὶς ὥς τις ὄνος ἰσόσπριος* lag der Chor da, *κωφὸς ἄναυδος*, und spielte so seine ebenso einfache wie wirksame 'stumme Rolle'.

Ist diese Kombination berechtigt, hieß das Sophokleische Drama *Ὕβρις ἢ Κωφοί*. Der erste Titel geht wie gewöhnlich auf den Agonisten, der zweite auf den Chor. Der zweite (*Κωφοί*) wird von Didymos, der Quelle des Zenobios und der Apolloniosscholien, bevorzugt, der erste (*Ὕβρις*) bei Stobaeus und Athenaeus.

---

[1]) Das ist die Ansicht von v. d. Sande-Backhuyzen, De parodia p. 135; A. Nauck p. 296 spricht kein entscheidendes Wort.

Die allgemeinen Umrisse des Dramas lassen sich danach wohl erkennen. Wie der Satyrchor bei Euripides in der Gewalt des Kyklopen ist, so hat er sich bei Sophokles in den Bereich der Daktyloi vom Ida verirrt; da mußte er Hüter- und Knechtsdienste tun, und am Schmiedeherd oder Brat- und Backofen mag er sich ähnlich aufgeführt haben wie dem ersten Feuer des Prometheus gegenüber: dafür sprechen neben der Analogie des Äschyleischen *Πυρκαεύς* die oben behandelten Spuren in den Wespen, den Thesmophoriazusen und bei Eubul. Die Daktylen hat Sophokles (nach Strabo) als Autochthonen am Ida[1]), nicht als eigentliche Zwerge dargestellt; nur so wurden sie möglich für die Bühne. Wie im Euripideischen Kyklops werden die Satyrn etwas Kostbares um einen Weintrunk weggegeben haben, den man ihnen bot; das ist der Sinn des Märchens.

Wer mag der Versucher gewesen sein? Stumm und taub liegt der Chor da; die Vorwürfe und Wutausbrüche des heimkehrenden Neidings (man denkt an Gestalten der deutschen Sage) gehen spurlos an ihm vorüber.

Die Bergmutter selbst erscheint — nun kehrt sich die Wut des Kelmis (oder des Kelmis und Kardys?) wider die Göttin.

Worin bestand das *ὑβρίζειν*? Es kann so jeder widerrechtliche Angriff bezeichnet werden. Man wüßte gern Näheres. Didymos ergänzte bei Aristophanes *ἔτυψεν* — Kardopion wäre dann ein *μητραλοίας*. Dürfen wir das auf Kelmis übertragen?

Seit Jahren kommt mir hier jenes schwarzfigurige Vasenbild in die Erinnerung, das ich zuerst bei Welcker (Antike Denkm. III, Taf. XV) gesehen habe: ein Riesenhaupt, das aus der Erde aufsteigt; rechts und links zwei seltsame Gesellen, keine Satyrn; der eine läßt zaudernd einen mächtigen Hammer auf der Schulter ruhn, der andre hat ihn auf das Haupt niedersausen lassen. Dazu stellt sich eine rotfigurige Hydria bei Fröhner, Musée de France VI, 21; hier sind zwei Satyrn mit der Spitzhacke tätig gewesen; zwischen ihnen taucht ein mächtiges Haupt auf, begleitet von zwei geflügelten Genien. Welcker erkannte hier die Paliken; seine Deutung hat wenig Glauben gefunden und ist längst aufgegeben. C. Robert (Archäol. Märchen p. 201 f.) meint, daß „die

[1]) Ihren Namen scheint er von der Zahl hergeleitet zu haben.

nach jahrhundertelangem Schlummer durch den Schlag der Axt zum Leben und Tageslicht, zu Freude und Liebe erweckte Quelle“ dargestellt sei — man mag aber die Darstellungslogik der archaischen Kunst noch so bescheiden, die Kompatibilität der Vorstellungen in ihr noch so hoch einschätzen: daß der schwere Hammer auf dem Frauenhaupt etwas andres bedeute als einen wohl gezielten und schlimm gemeinten Schlag, wird man schwerlich glauben. Und seit wann werden Quellen mit breiten Schmiedehämmern aus dem platten Erdboden herausgeschlagen? Oder mit einfachen Spitzhacken und Äxten? Man wird wenigstens die Frage stellen dürfen, ob die Monumente nicht in den oben behandelten Legendenkreis hineingehören.

Die Satyrn haben am Ida auf geweihtem Boden im Dienste des Kelmis und Kardys den Boden aufhacken müssen — da steigt die Herrin der *ὀϱγάς*, Rhea, drohend empor aus der Erde. Mit Gebärden des Erstaunens und des Entzückens fahren die *οὐτιδανοί* zurück; die beiden Eroten und andere unzweideutige Zeichen lassen erkennen, was sie empfinden, und sie mögen auch den Versuch eines *ὑβϱίζειν* in ihrem Sinne gewagt haben. War es Rhea selbst, die sie mit dem dionysischen Trank in Wahn und Betäubung versenkte? . . . Da kommen die Herren heim, die Daktylen — oder einer von ihnen. Er sieht die pflichtvergessenen Satyrn vor der Schwelle und das drohende Riesenweib. Wie Erysichthon den geweihten Baum und Demeter selbst mit der Axt, so bedroht er die Göttin mit seinem Hammer. Das schwarzfigurige Vasenbild fügt sich hier freilich den literarischen Hauptzeugnissen insofern nicht ohne weiteres ein, als es zwei Figuren mit Hämmern zeigt. Aber der Künstler kann entweder, wie das so oft auf archaischen Vasenbildern geschieht, die zweite Figur aus Bedürfnis nach Symmetrie und in Anlehnung an einen feststehenden Typus hinzugesetzt haben; oder es existierten zwei Formen der Legende: wir haben ja oben vermutet, daß Kardys der (vermutlich harmlosere) Genosse des Kelmis gewesen sei[1]). Dann wäre der Gesell mit dem auf der Schulter ruhenden Hammer

[1]) Auch die Pygmalionsage könnte herangezogen werden; der Name stellt ihren Träger neben die *Πυγμαῖοι-Δάκτυλοι*.

als Kardys, der andre als Kelmis anzusprechen. Es versteht sich, daß das nichts ist als eine ganz blasse Möglichkeit. Wie es scheint, wird die Strafe auf Geheiß der Göttin von den Brüdern (ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν) vollstreckt; sie lehrt ihnen — etwa dem Damnameneus oder Akmon — die Kunst, das Eisen zu stählen und ἀρρήκτους πέδας zu schmieden. So muß Kelmis, ein andrer Prometheus und Ixion, am Ida in Eisenfesseln seine Ruchlosigkeit büßen. Denn das ist der offensichtliche Sinn des Sprichwortes Κέλμις ἐν σιδήρῳ: Kelmis in Eisen, in Eisenfesseln[1]). Die Lücke in dem Zenobiusexzerpt (oben p. 390) setzt einen derartigen Inhalt voraus; denn es heißt dann weiter: ἀφ' οὗ ὁ στερεώτατος ἐγένετο σίδηρος ... das führt übrigens auf ein Aition, und die griechische Phantasie mag da noch mancherlei Gewebe angesponnen haben, im Stil der Verwandlungssagen.

Mythologisch bedeutsam ist das Verhältnis der Rhea zu den Zwergen. Die Göttin bestätigt und betätigt sich als echte Wahlverwandte der Kybele, Dindymene, Sipylene: als μήτηρ ὀρεία oder Mutter vom Berge, wie Demeter die Δημομήτηρ, die Mutter des Gaus, der Dorfflur, zu sein scheint. Auch ihr Name ist so zu deuten: Ῥείη. ist (ὀ)ρείη — das wurde vor drei Jahrzehnten in einer Jugendarbeit von mir dargelegt[2]) und ist inzwischen auch von anderer Seite als sprachlich zulässig, ja wahrscheinlich anerkannt und erwiesen worden.

* * *

Was oben ausgeführt wurde, mag man zum Teil als philologische Kombinationen von verschiedenem Sicherheitsgrade bezeichnen. Urkundlich erschlossen ist aber eine verschollene Zwergensage und eine so gut wie verschollene Sagengestalt, der Zwerg Καρδοπίων — Κάρδυς[3]), der die Rolle des Bäckers im 'Zwergenhaushalt' gespielt haben muß.

---

[1]) ἐν πολλῷ σιδήρῳ läßt die Protagonistin des Mimus aus Oxyrhynchos einen in Ungnade gefallenen Sklaven festlegen.

[2]) Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte (Programm der Thomasschule 1886) p. 16.

[3]) Kurzform und Vollform nebeneinander, wie ich es in vielen ähnlichen, auch mythischen Beispielen nachgewiesen habe, s. Fleckeisens Jahrbücher XLIII (1891), p. 385.

Die antiken Zwergsagen sind bislang, soviel ich weiß, noch nicht in der Weise behandelt worden, daß man die reiche moderne (besonders nordeuropäische) Überlieferung zur Ergänzung und Verlebendigung des bedeutsamen, aber recht fragmentarischen antiken Sagenmaterials[1]) ernsthaft zu verwerten versucht hätte. Perchta und die Heimchen, Huldra als Herrin der Zwerge sind Gestalten, die den oben behandelten griechischen Typen ganz nahestehn.

[1]) Die einzig brauchbare Stoffsammlung bei Lobeck, Aglaophamus II, 1156—1202.

[Nachtrag. Zu p. 394[2] vgl. die vortreffliche Darlegung von Meineke, C. Gr. I 504; danach ist an Aristias und ein von Sophokles benütztes älteres Satyrdrama zu denken.]

Aufgaben und Wege der Märchenforschung.

Von

Friedrich v. der Leyen (München).

In den letzten Jahren hat sich die Forschung in vielen Ländern mit erneutem Eifer dem Märchen zugewandt. Die von Johannes Bolte und Georg Polivka besorgten neuen Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm sind im Erscheinen und übertreffen an Reichtum und an Weite des Blicks alle früheren Nachweise zur Verbreitung von Märchen und Märchenmotiven, obwohl wir gewiß an sorgfältigen und umfangreichen Arbeiten auf diesem Gebiete keinen Mangel hatten[1]). Einzelne wichtige Märchen hat in ihrer Geschichte und Verbreitung Friedrich Panzer[2]) behandelt, Friedrich Zachariae und Johannes Hertel pflegen unverdrossen und erfolgreich ihre namentlich dem indischen Märchen geltenden eindringenden Bemühungen[3]), Emmanuel Cosquin setzt seine klaren, feinen und überzeugenden Untersuchungen fort[4]), auf

[1]) Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polivka. 1. Band Leipzig 1913. 2. Band Leipzig 1915. Vgl. auch die Berichte von Johannes Bolte in der Z. des Vereins für Volkskunde, Berlin, seit 1905.

[2]) Friedrich Panzer, Hilde Gudrun. Halle 1900. — Ders., Beowulf. München 1910. Sigfrid. München 1912.

[3]) Zachariaes Arbeiten namentlich in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes und in der Berliner Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, ebendort Hertels Studien und Nachweise. Vgl. ferner dessen Tantrākyāyika, Leipzig und Berlin 1909 und dessen Pancatantra, ebd. 1914.

[4]) Aus den letzten Jahren seien erwähnt: Fantaisies bibliomythologiques, Revue biblique internationale, Janvier 1905. — Le lait de la mère etc., Revue des questions historiques, Avril 1908. — Le prologue-cadre des mille et une nuits etc., Revue biblique internationale, Janvier et Avril 1909. — Le conte de „la chaudière bouillante et la feinte maladresse“ etc., Revue des traditions populaires, Janvier, Avril 1910. — La légende du page de sainte Elisabeth

Grund eines sehr umfangreichen und methodisch gegliederten Materiales schildert uns der Finne Antti Aarne[1]) die Herkunft und Verbreitung viel erörterter Märchengruppen, in Dänemark und Schweden wirken Axel Olrik und C. W. von Sydow[2]), und der internationale Bund volkskundlicher Forscher widmet sich wiederum besonders dem Märchen[3]). Auch die klassische und orientalische Philologie nehmen nunmehr ihre Stellung zu der Arbeitsweise der Märchenforscher und verwerten ihre Ergebnisse[4]), endlich erscheinen größere Sammelwerke, die dem Märchen und der Sage gelten, und teils mit knappen Hinweisen, teils mit ausführlichen Untersuchungen versehen sind, die auch den Märchenforscher interessieren[5]). Auf Grund dieser und früherer Arbeiten mag ein knapper Überblick über die Wege und Aufgaben der Märchenforschung gestattet sein, so wie sie jetzt der Wissenschaft sich darstellen.

de Portugal etc., Revue des questions historiques, Octobre 1912. — Le conte du chat et de la chandelle, Romania, Juillet et Octobre 1911. — Les Mongols et leur prétendu rôle dans la transmission des contes indiens vers l'occident européen, Revue des traditions populaires 1912.

[1]) Antti Aarne, Vergleichende Märchenforschungen. Helsingfors 1907. — Verzeichnis der Märchentypen, Helsingfors 1911 (= Folklore Fellows Communications [F. F. C.] 3, dazu Ergänzung F. F. C. 10). — Finnische Märchenvarianten (F. F. C. 5), Hamina 1911. — Die Tiere auf der Wanderschaft (F. F. C. 11), Hamina 1913. — Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung (F. F. C. 13), Hamina 1913. — Übersicht der Märchenliteratur (F. F. C. 14), Hamina 1914. — Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau (F. F. C. 15), Hamina 1914.

[2]) In den „Danske Studier" Kopenhagen, seit 1905 und in den Folkminnen och Folktankar, Malmö, seit 1914.

[3]) Siehe die in Anm. 1 genannte Literatur.

[4]) Das Gilgameschepos, neu übersetzt von Arthur Ungnad und gemeinverständlich erklärt von Hugo Greßmann. Göttingen 1911. — R. Reitzenstein, Das Märchen von Amor und Psyche bei Apulejus. Leipzig und Berlin 1912. — Ders., Eros und Psyche in der ägyptisch-griechischen Kleinkunst, Sitzb. der Heidelberger Akad. 1914, 12. Abhandlung (dazu Otto Waser, Lit. Zentralbl. 27. 3. 1915). Hermann Reich, Deutsche Literaturzeitung, 6. 13. 20. März 1915. — August Hausrath und August Marx, Griechische Märchen. Jena 1913. — Vf., Bayrische Hefte für Volkskunde I, 52f.

[5]) Oskar Dähnhardt, Natursagen, Leipzig und Berlin, seit 1907. — Die Märchen der Weltliteratur, hrsg. v. Friedrich v. der Leyen und Paul Zaunert, Jena, seit 1912.

So unübersehbar reich in den letzten Jahrzehnten das Material an Märchen geworden ist, so wäre doch die Behauptung fehl am Ort, die ganze Arbeit des Sammelns sei nunmehr abgeschlossen. Welche unerschöpflichen Schätze China für den Märchenforscher noch birgt und welche tiefen Blicke in Chinas Religion, Kunst, Geistesgeschichte uns die chinesischen Märchen gewähren, das hat im vorigen Jahr die schöne Auswahl von Richard Wilhelm gezeigt[1]). Wie viel Märchen noch heute aus Norddeutschland zu gewinnen sind, machen die überraschend echten und lebendigen Ausbeuten klar, die Wisser aus Ostholstein und Wossidlo aus Mecklenburg einbrachten[2]). In einigen von der Forschung begünstigten Ländern, in Holstein, Dänemark, Finnland usw., sind jetzt die Märchen und Märchenvarianten allerdings in erstaunlicher Fülle zusammengebracht, so daß man hier den vorhandenen Bestand in seiner Verbreitung und allen seinen Wandlungen und Abwandlungen genau überblicken kann. Handschriftliche Verzeichnisse darüber sind teils der Forschung zugänglich gemacht, teils werden ausführliche Veröffentlichungen vorbereitet[3]).

Neue Märchen werden im Westen freilich kaum auftauchen, sondern nur neue Zusammensetzungen der bekannten Motive. Die wichtigen Motive und Motivverbindungen aber sind jetzt wohl alle nebeneinandergestellt und verglichen worden, das uns bekannte Material ist in dieser Hinsicht im wesentlichen durchgearbeitet. Als Abschluß dieser Arbeiten, die mit den alten Anmerkungen von Jakob und Wilhelm Grimm begannen und den wichtigsten Anstoß durch Theodor Benfey erhielten, dürfen nun die neuen Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen von Bolte und Polivka gelten. Ein Verzeichnis der bekannten Märchentypen gab Antti Aarne.

Mit der Sammlung und Vergleichung der Motive und Motivverbindungen ergibt sich eine andere Aufgabe fast von selbst: die Forderung nämlich der kritischen Beurteilung der Varianten bei jedem Märchen, der Versuch, späte und unechte Zusätze als solche zu erkennen und abzulösen, zu den echten Bestandteilen durch-

[1]) Richard Wilhelm, Chinesische Volksmärchen. Jena 1914.

[2]) Wilhelm Wisser, Plattdeutsche Volksmärchen. Jena 1913. — Richard Wossidlo. Mecklenburgs Volksüberlieferungen. Wismar, seit 1901.

[3]) Genaueres bei Aarne, F. F. C 13, 14.

zudringen, die ältesten, geschlossensten und besten Aufzeichnungen zu erspüren, kurz die Urform jedes Märchens zurückzugewinnen und alsdann seine Verbreitung und Geschichte darzustellen und den Grund der Verschiebungen, Entstellungen und Zusätze aufzudecken. Diese Aufgabe gilt der gegenwärtigen Forschung als die wesentlichste und dringendste, und wohl mit Recht. Denn nur nach ihrer Bewältigung gelangt die Forschung auf sicheren Boden und zu festen Erkenntnissen. Allerdings ist beim Märchen die Methode dieser Einzeluntersuchungen noch nicht zu jener klaren Zuverlässigkeit und sicheren Überzeugungskraft durchgedrungen, die das Ideal der philologischen Forschung bleibt. In den Wertungen der Varianten spielt noch vielfach subjektives Ermessen mit, und es werden die Entscheidungen über Alter und Echtheit eines Zuges noch oft zu rasch getroffen und nicht alle Möglichkeiten sorgfältig genug durchdacht und erwogen[1]. Aber gerade die besonnenen und hervorragenden Märchenforscher haben in diesen Einzeluntersuchungen sehr wertvolle und zum großen Teil bleibende Ergebnisse erreicht. Wir nennen hier von Deutschen: Ernst Kuhn, Johannes Bolte, Wilhelm Hertz, Theodor Zachariae, von Dänen Axel Olrik, von Schweden C. W. v. Sydow, von Finnen Julius Krohn, Oskar Hackmann und Antti Aarne, von Franzosen Gaston Paris und Emmanuel Cosquin[2].

Jede dieser Untersuchungen brachte das Ergebnis, daß jedes gegenwärtige Volksmärchen auf ein kunstreich erdachtes und zusammengesetztes Märchen als Urform zurückführt, daß dies Urmärchen im Verlauf seiner Geschichte den mannigfaltigsten Verschiebungen, neuen Zusammensetzungen, Bereicherungen, Verstümmelungen unterworfen war. Möchte man diese Ergebnisse nun auch darin berücksichtigen, daß die Forscher nicht immer wieder beliebige Varianten und Motive eines Märchens herausgreifen, und aus ihnen Schlüsse über Alter und Herkunft des ganzen Märchens ziehen. Jedes Märchen muß zunächst als Ganzes und als Organismus untersucht werden, für die Geschichte des Märchens haben die einzelnen Motive zunächst nur in ihrem Zusammenhang, nicht in ihrer Vereinzelung Bedeutung.

---

[1] Vgl. z. B. August von Löwis gegen Antti Aarne, Z. des Vereins für Volkskunde 25, 145f.

[2] Genauere Nachweise bei Vf. „Das Märchen", p. 147ff.

In welchen Ländern diese Urformen geschaffen sind, darüber können wir vielleicht ein leidlich sicheres Urteil fällen, wenn wirklich Einzeluntersuchungen über alle wichtigen und verbreiteten Märchen vorliegen. Ein solcher Abschluß liegt heute im Bereich der Möglichkeit. Allerdings wird in vielen Fällen die geforderte Urform verloren sein und sich nur vermutungsweise ansetzen lassen. Viele Märchen scheinen in der ältesten Form, in der sie vor uns treten, bereits entstellt und durcheinandergleitend. Z. B. sind das Märchen vom Meisterdieb beim Herodot und das alte ägyptische Brudermärchen in einer wohl alten, aber keineswegs in der Urform uns erhalten, und es ist der Forschung noch nicht gelungen, mit Hilfe anderer recht bemerkenswerter Varianten die geforderte Urform dieser Märchen zweifelsfrei herzustellen. Das gleiche gilt bisher von einer Reihe von Märchen, deren Urform wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit: sei es in der alt- und mitteljüdischen, sei es in der altgriechischen, sei es in der mittelalterlich-keltischen, sei es in der romanischen oder der germanischen Dichtung vermuten[1]).

Dagegen festet sich die Erkenntnis immer unwiderleglicher, daß uns von einer Reihe von Märchen, die noch heute gern erzählt werden und die zu den verbreitetsten gehören, die Urform in Indien erhalten ist. Die Forschungen von Gaston Paris und namentlich die von Antti Aarne und Emmanuel Cosquin haben immer von neuem gezeigt, daß von diesen Märchen die ältesten, besten, in sich geschlossensten Fassungen in Indien erzählt werden und daß dort auch ihre Überlieferung die reichste ist. Damit verwirklicht sich denn eine Prophezeiung des Verfassers: die Benfeysche, so heftig und oft so unverständig angegriffene Theorie erlebt ihre Auferstehung und wandelt nunmehr geläutert unter uns.

Von andrer Seite hat der Verfasser die indische Herkunft verschiedener Märchen erwiesen — einigen von ihnen wenden jetzt auch Cosquin und Aarne ihre Aufmerksamkeit zu — indem er nämlich die indischen und ausschließlich indischen Eigentümlichkeiten in ihrem Aufbau, ihrer Phantasie, ihrer Erzählungsart aufdeckte. Auch muß es auffallen, daß wir bei den indischen

[1]) Beispiele in Dähnhardts Natursagen, Aarnes Forschungen und Vf., Das Märchen.

Märchen immer die Urform finden, bis zu der wir bei den Märchen andrer Herkunft nicht immer vorstoßen. Diese Märchen bewahren sich in ihrer Geschichte noch immer stärker als andre ihre Geschlossenheit, so daß sie für den Forscher ein dankbares, methodisch außerdem sehr lehrreiches Thema bleiben.

Aus der Forschung nach der Herkunft und den Schicksalen unsrer Volksmärchen erwachsen der Wissenschaft aber noch andre Forderungen. Es gilt nämlich im Anschluß an sie das Verbreitungsgebiet der untersuchten Märchen geschichtlich und geographisch abzugrenzen. Dies Problem bleibt freilich in vielen Fällen unlösbar. Unser Material läßt uns auf Schritt und Tritt im Stich. Länder, in denen oft und geschickt gesammelt wurde, scheinen unwillkürlich dem Forscher reicher, als andere, aus denen solche Sammlungen nicht vorliegen, und wenn ein bestimmtes Märchen sich jetzt nicht findet in einem Lande, das sich durch Märchenreichtum auszeichnet und von vielen Sammlern unablässig durchstreift wurde, so kann das auf einem zufälligen Übersehen beruhen. Ob das Märchen, selbst wenn es jetzt nicht mehr lebendig ist, doch in früheren Jahrhunderten in dem gleichen Land erzählt wurde, das wissen wir erst recht nicht. Diese unvermeidlichen und inhärenten Mängel im Material der Märchenforschung werden zu leicht von der Schule Axel Olriks und auch vom Meister selbst übersehen. Trotzdem sind die Ergebnisse der historisch-geographischen Methode in manchen Fällen erstaunlich einleuchtend; und es ist ohne weiteres klar, wie viel, wenn sie mit Umsicht und Besonnenheit fortgesetzt werden, diese Forschungen beitragen können zur Erkenntnis an dem besonderen literarischen Bestand, dem literarischen Geschmack und der literarischen Aufnahmefähigkeit der verschiedenen Völker, welches Licht sie auch werfen können auf den geistigen Verkehr und seine Geschichte, vielleicht in Zusammenhang mit alten Beziehungen des Handels. Etwa die Verbreitungsgrenzen südeuropäischer und südosteuropäischer Märchen scheinen hier besonderes Interesse zu verdienen. Der Wunsch nach einem Märchenatlas, der sowohl den Bestand der Märchen eines Landes verzeichnet, wie die Wanderungen der einzelnen Märchen abgrenzt, ist schon öfter geäußert worden.

Die frühere Forschung hat sich durch das „Es war einmal“ des Märchens zu leicht verführen lassen und diese Gebilde zu

rasch für ort- und zeitlos erklärt, oder sie in irgendeine mythische Urzeit versetzt. Die gegenwärtige Wissenschaft sucht umgekehrt zu möglichst genauer Orts- und Zeitbegrenzung der Märchen zu gelangen und erkennt dadurch unzweifelhaft besser und tiefer die Verbindungen der Märchen mit der Dichtung und dem geistigen Leben der Völker. Gerade der Versuch, das erste Auftauchen eines Märchens zu bestimmen, führte z. B. die Wissenschaft vom germanischen Märchen zu ungemein wichtigen Ausblicken und Erkenntnissen betreffs der Vorgeschichte der germanischen und nordischen Götter- und Heldensagen im Zeitalter der gotischen Wanderungen. Funde in der gegenwärtigen Volksliteratur des Kaukasus und im esthnischen und finnischen Märchenschatz waren hier von großer Bedeutung[1]).

Von diesen Ausblicken sind nur noch wenige Schritte zu andern Fragen. Läßt sich vielleicht auf Grund der gewonnenen Daten eine Geschichte des Märchens in einzelnen Ländern versuchen? Vor wenigen Jahren noch hätte man eine solche Frage für töricht und unlösbar gehalten, heute darf man versuchen, sie wissenschaftlich und ernsthaft zu ergründen[2]). Die entscheidenden Daten in der Geschichte des Märchens bei verschiedenen Kulturvölkern liegen vor. Dann aber, nach Beantwortung dieser Frage, wird erst offenbar werden, wie vielfältig und lebendig die Geschichte der Märchen eines Landes mit der Geschichte seiner Dichtung und Bildung sich berührt.

Wenn wir es nun auch als Erlösung empfinden, daß die Märchen, und gerade dank der Benfeyschen Entdeckung, von dem trüben Durcheinander und dem phantastischen Raten, auch von den unbeholfenen Vermutungen früherer Zeit befreit sind oder wenigstens befreit sein könnten und daß sie den ernsten und wissenschaftlichen Methoden der Literaturgeschichte und

[1]) Vgl. die oben genannten Bücher von Panzer und Axel Olrik, Om Ragnarok, Kopenhagen 1902 und 1914; ders., Danske Studier 1906, 1907. — Über das Alter des deutschen Märchens denkt der Vf. demnächst ausführlicher zu handeln, dabei wird er sich mit Friedrich Panzers abweichenden Meinungen befassen.

[2]) Man vergleiche in den Märchen der Weltliteratur die Einleitungen zu den Märchen der Brüder Grimm, zu den russischen und nordischen Märchen, und vergleiche Karl Dyroffs Ausführungen, Tausendundeine Nacht. Leipzig 1908. Bd. XII, 231f.

Philologie zugänglich gemacht wurden, so kann doch die Forschung nicht aufhören, wenn sie die den heutigen Märchen zugrunde liegenden Urmärchen mit größerer oder geringerer Sicherheit erschlossen hat. Eben weil jene Märchen zusammengesetzte Gebilde sind, gilt es, den einzelnen Bestandteilen, aus denen der Dichter sie zusammensetzte, den Märchenmotiven und ihrer Herkunft, nachzufragen.

Wir verstehen unter Märchen hier eine zusammengesetzte Wunder- und Zaubergeschichte. Die Ansicht ist nun weit verbreitet, daß diese Geschichten gar nicht alt sind, d. h. daß sie in Kulturzeiten, nicht in den Zeiten des primitiven Menschen entstanden, und daß sie von Anfang an Fabeleien waren; zum Spiel, nicht zum Ernst erdacht.

Diese Ansicht kann der Verfasser nicht teilen. Freilich sind unsere Volksmärchen, in der Form, in der wir sie heute besitzen, selten älter als etwa drei bis fünf Jahrhunderte; die deutschen Volksmärchen, die man in Deutschland im zehnten und elften Jahrhundert nachweisen kann, sind schon recht selten. Wenn wir alsdann indischen Märchen schon im vierten Jahrhundert vor Christus und den alten griechischen und ägyptischen Märchen noch früher begegnen, so vergessen wir nicht, daß die Zeiten, aus denen sie uns überliefert wurden, Zeiten einer reifen oder überreifen Kultur waren. Aber weder die staunenswerte Zähigkeit, die das Märchen zeigt, noch die Gleichheit, die es sich im Lauf der Jahrtausende bewahrt — könnte doch das Märchen vom Meisterdieb in der Fassung bei Herodot oder das von Amor und Psyche, die Quelle des Apulejus, ebensogut aus der Gegenwart stammen wie aus der Zeit vor zwei Jahrtausenden — noch die unvergleichliche Verbreitung dieser Geschichten auf der ganzen Welt und ihre Beliebtheit, nichts von alledem wäre möglich, wurzelten ihre Motive nicht tief im Volksglauben.

Man bedenke auch dies: die Verwirrung im gegenwärtigen Volksmärchen kann wohl die Zurückführung auf das zugrunde liegende Urmärchen lösen, umgekehrt aber: wie gewaltsam ist die Dichtung, seit den Tagen des Gilgameschepos, seit Homer und der Edda, mit den alten Märchenmotiven und Märchen umgegangen, die sie im Volk aufgriff! Während das gegenwärtige Volksmärchen gerade die alten Motive oft überraschend gut und

treu festhielt, so *daß es heute der Forschung möglich wurde*, die Neubiegungen etwa bei Homer und der Edda durch den Verweis auf gegenwärtige Volksmärchen zurückzubiegen, die das alte Gut unangestastet ließen! Die Kunstdichter haben auch aus künstlerischen Gründen, ihren künstlerischen Absichten zuliebe, geändert, dem Volk ist das Märchen nicht wegen seiner künstlerischen Form, die es immer wieder zerreißt, sondern wegen seines Stoffes, wegen der alten Motive willkommen, die es sich immer wieder vermehrt und neu zusammensetzt. Alle diese alten Motive, aus denen die Märchen erwuchsen, führen uns zu uraltem, zu den Anfängen der Menschheit zurückreichendem und noch heute vielfach mächtigem Glauben: zum Glauben an die Macht der Zauberei, die Belebtheit der Natur, die Verwandlungsfähigkeit der Menschen, die verschiedenen Erscheinungsformen der Seele, die Wirklichkeit der Träume usw. Auch alte Sitten der Urzeit, aus dumpfer Furcht des primitiven Menschen geboren, leben im Märchen weiter. Aus diesen Motiven kann ein Dichter das Märchen nur zu einer Zeit gebildet haben, in der sie noch mächtig und lebendig waren und nicht bloß ein Spiel der Einbildungskraft, und er muß sie Menschen erzählt haben, die in jenen Vorstellungen wirklich lebten. Natürlich brauchen das nicht die Menschen der Urzeit gewesen zu sein, aber Menschen, deren Fühlen und Glauben sich in primitiven Formen bewegte: die Frage, ob sie heute leben oder vor Jahrtausenden, ist weniger wichtig. Immerhin bleibt beachtenswert, daß bisher kein Kunstmärchen des 19. Jahrhunderts vom Volk als Märchen anerkannt oder von ihm aufgenommen wurde, während doch eine Fülle von Liedern unsrer „Kunstdichter“ aus der gleichen Zeit im Volke als Volkslieder leben, wenn auch in veränderter, dem Empfinden des Volkes angeglichener Gestalt. Denn diesen Kunstmärchen waren die alten Motive wirklich ein Spiel, und ihnen galt die Form und die Kunst der Erzählung mehr als der alte Inhalt. Wer aber behauptet, das Volk hätte die Märchen nie geglaubt, der erinnere sich doch an die mittelalterliche Legende und bedenke ihre Wunder, an die der Glaube doch verlangt wurde, oder er denke an den heute noch sehr mächtigen Glauben an die Wunderkraft den Heiligen. Oder er werfe einen Blick in die gerade vom Volk immer von neuem begehrten Hintertreppengeschichten oder in die ebenso begehrten

Zauber- und Traumbücher! Ganz abgesehen davon: wie anders sind die Grenzen des Wirklichen und Unwirklichen im Orient und im Okzident, und wie viele unserer Märchen danken orientalischer Einbildungskraft ihr Dasein! Man suche doch nicht immer wieder in der Märchenforschung den längst überwundenen Rationalismus des 18. Jahrhunderts als Maß aller Dinge uns aufzureden!

Die Märchen in ihren Anfängen behalten somit ihren besonderen und vielfältigen Wert für die Erkenntnis der Anfänge und der primitiven Formen von Glaube, Aberglaube, Sitte, Recht und Dichtung und dadurch ihren Wert für die Bildungsgeschichte der ganzen Menschheit.

Die Beobachtung und Erforschung der Art, wie die Künstler aus den einzelnen Motiven das Märchen zusammensetzen, muß für die Poetik, für die Wissenschaft vom Werden, Wesen und Wirken der Dichtung und namentlich für die Erkenntnis der epischen Gesetze fruchtbar sein. Aber auch die Erforschung des Abbaus und Umbaus der Märchen, ihrer fortwährenden Verschiebungen und neuen Zusammensetzungen ist ebenso wichtig, freilich noch kaum begonnen. Jedes Land hat seine Besonderheiten und seine sehr bezeichnenden Abweichungen aufzuweisen, und doch wieder deuten sich allgemeine Gesetze der Wirkung der Poesie an, der Aufnahmefähigkeit und der Bedürfnisse der Lesenden und Hörenden und des Einflusses bestimmter sozialer Schichten auf die Veränderung und Umbildung des Erzählten[1]).

Dabei ist von großer Bedeutung — wir besitzen darüber wohl eine große Fülle einzelner sehr interessanter Vermerke und Ausführungen[2]), aber noch keine zusammenfassende Darstellung —, welchem Alter, welchem Geschlecht, welchem Stand und welcher Gesellschaftsschicht Erzähler und Hörer des Märchens angehören, wie die Märchen von ihnen gewonnen wurden und welcher Art

---

[1]) Vgl. August von Löwis of Menar, Der Held im deutschen und russischen Märchen, Jena 1912. — Vf., Das Märchen und: Volksliteratur und Volksbildung, Deutsche Rundschau, Oktober 1913.

[2]) Verwiesen sei auf Paul Zaunerts Einleitung zu den Märchen des Musaeus (in den Märchen der Weltliteratur), auf Wilhelm Wissers Einleitung zu seinen plattdeutschen Märchen, auf Asbjörnsens Huldre Eventyr. Kristiania 1845—48, auf J. v. Hahns Einleitung zu seinen griechischen und albanesischen Märchen (Leipzig 1864) und auch auf J. u. W. Grimms Anmerkungen.

ihre Erzählung war. Vergessen wir doch allzu leicht die Frage nach den sozialen Ursprüngen und den sozialen Lebensbedingungen der Dichtung, eine Frage, die für die reine und angewandte Volksbildung von einer noch lange nicht gebührend gewürdigten Bedeutung bleibt.

Die finnischen Gelehrten zeigen die Neigung, die Märchenforschung in die Grenzen der vergleichenden Literaturgeschichte einzuschließen, die dänischen und schwedischen zeigen außerdem die Bedeutung des Märchens für die Poetik — doch das Gebiet der Märchenforschung ist viel weiter und umfassender. Nicht nur in ihren Anfängen hängen die Märchen mit dem ganzen Werden der Menschheit und mit ihren bleibenden primitiven Lebensformen zusammen, auch während ihrer Geschichte finden sie immer von neuem ihren Eingang nicht nur in die höhere Dichtung, nein auch in Religion und Sitte. Man bedenke, welchen Anteil die buddhistischen Märchen und Legenden am Siege des Buddhismus über die östliche Welt besitzen; man erinnere sich, welche Rolle in der religiösen Literatur des Mittelalters Predigtexempel und Predigtmärlein haben! Und wiederum, wie gern beluden sich, namentlich im Orient, die Märchen mit den Schätzen tiefer Spruchweisheit[1]). Wir erkennen noch einmal, wie tief die in unrechter Auffassung stehen, die im Märchen im Grunde doch nichts sehen wollen als eine rein literarische und im Wesen späte Gattung!

Die Märchenforschung ist nun, wenn wir die erste Auflage der Anmerkungen der Brüder Grimm zu ihren Märchen als ihr Geburtsjahr betrachten, rund ein Jahrhundert alt. Zu unbedingter wissenschaftlicher Anerkennung hat sie es in diesem langen Zeitraum nicht gebracht. Einen einsichtigen Beurteiler kann das nicht wundern. Ihr Material, die Fülle der Märchen, ist zu unübersehbar, zu lückenhaft, zu unzuverlässig, in seiner Erhaltung

[1]) Der Zusammenhang des Märchens mit der bildenden Kunst ist noch nicht untersucht. Wichtig sind hier die Bemerkungen Reitzensteins in den genannten Abhandlungen; einige Verweise gibt der Vf. in seiner Studie „Deutsche Dichtung und bildende Kunst im Mittelalter", die nach dem Kriege in der Festschrift der Gesellschaft Münchener Germanisten für Franz Muncker erscheinen soll. — Recht merkwürdig, alten Illustrationen des 16. Jahrhunderts und kindlichen Holzschnitzereien nachgebildet, sind die Bilder zu Sophus Bugge und Rikard Berge, Norske Eventyr og Sagn, Kjøbenhavn Kristiania 1909, 1913.

von Zufällen zu sehr abhängig, auch zu ungleichmäßig. Vielen Gelehrten gilt auch noch heute das Märchen als Kinderei und als ernster Beachtung nicht wert. Ferner wird kein Märchenforscher seine Märchen je beherrschen können wie der Germanist seine germanischen, der klassische Philologe seine klassischen Texte, er müßte denn alle Sprachen der Welt verstehen. Darum bleibt er vielfach auf Übersetzungen und auf sekundäre Quellen angewiesen, und auf Ergebnisse anderer Gelehrter, die er nicht nachprüfen kann. Alsdann sind die Märchen, als irrationale und phantastische Gebilde, immer von neuem irrationalen und phantastischen Deutungen ausgesetzt, die aus ihnen mehr oder weniger gewaltsame Geheimnisse von Sonne, Mond und Sternen, Tag, Nacht und Traum herauslesen möchten, und ihre, bisweilen zutreffenden und intuitiven Erkenntnisse unter einem Wust der falschesten und wirrsten Behauptungen ersticken[1]). Dann wiederum haben sich die ruhigen Forscher zu gern mit dem Sammeln und Vergleichen der Varianten begnügt, ohne ihren Ursprüngen und ihren literarischen Beziehungen nachzufragen und ohne die Methode des Sammelns zu vervollkommnen.

Aber die Märchenforschung ist, allen diesen Widerständen zum Trotz, doch auf dem Wege, innerhalb der ihr gezogenen Grenzen, sich in den Geisteswissenschaften eine geachtete und feste Stellung zu erringen. Nicht umsonst haben bahnbrechende und ernsthafte Gelehrte ihre Kräfte ihr gewidmet, in ihren ent-

[1]) Die jüngsten sog. psychologischen Deutungen des Märchens, unter den Einfluß der Schule Sigmund Freuds, muß der Verfasser ablehnen. Die Verteidigung Pestalozzis im Anzeiger für deutsches Altertum 36 (1913) 294, geht an den grundlegenden Fehlern dieser Schule vorbei, und verschweigt, wie willkürlich und unklar, unkritisch und unmethodisch sie die Motive aus ihren Zusammenhängen reißt, wie gewaltsam und mechanisch sie alsdann sie deutet und umbiegt und welch grenzenloses Unverständnis sie auf Schritt und Tritt beweist sowohl für das Denken primitiver Menschen wie für die Gesetze und Formen der Dichtkunst. Schriften wie die von Otto Rank über das Inzestmotiv und die von Wilhelm Stekel über die Träume der Dichter sind schlimmer und lächerlicher als die ärgsten Verirrungen der vergleichenden und der astralen Mythologie. Dagegen wird der Märchenforscher aus Laistners Rätsel der Sphinx (Berlin 1886), aus Fejlbergs Bidrag til en ordbog over jyske almuesmaal (Kopenhagen 1907—1913) und auch noch aus der ersten Auflage von Freuds Traumdeutung (Leipzig 1901) mancherlei lernen können, bei behutsamer und kritischer Ausnutzung.

scheidenden Vertretern wird sie auch immer besonnener, in ihren Methoden bedächtiger, umfassender und zuverlässiger. Den Einzelphilologien, denen sie so viel dankt, wird sie noch manches wiedergeben, denn sie verwaltet ein Material weit wie die Welt, aus Jahrtausenden immer von neuem überliefert, reichhaltiger und im Wesen doch einheitlicher als andere der literarischen Forschung, und darum auch ergiebiger und sicherer für die Erkenntnis volkskundlicher und dichterischer Gesetze. Immer von neuem führt sie uns auf den Boden zurück, auf dem jede Dichtung aufgewachsen ist — und den die vollendete Dichtung ebenso gern verkennt wie jene Philologie, die nur der vollendeten Dichtung gehören will — auf jenen Boden, der uns die Dichtung noch zeigt im lebendigsten und sichtbarsten Zusammenhang mit dem gesamten geistigen Dasein der Menschheit.

Die Stellung des Ubychischen in den nordwestkaukasischen Sprachen.

Von

A. Dirr (München).

Als die Russen in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts nach langen, blutigen Kämpfen die Völker des nordwestlichen Kaukasus unterjocht hatten, entzog sich ein Teil der letzteren durch Auswanderung nach der europäischen und asiatischen Türkei der moskowitischen Herrschaft. Es waren hauptsächlich tscherkessische Stämme, die den Exodus der russischen Untertanenschaft vorzogen; auch Abchasen schlossen sich ihnen an. Vom Kosovo Pol'e bis in die Gegend des persischen Golfs liegen jetzt zerstreut auf türkischem (heute z. T. in anderen Besitz übergegangenen) Boden Kolonien der nordwestkaukasischen Völker. Ganz ausgewandert ist mit ihnen (bis auf ein einziges Dorf vielleicht) das Völkchen der Ubychen. Sie saßen früher am Ostufer des Schwarzen Meeres, in unmittelbarer Nachbarschaft tscherkessischer und abchasischer Stämme. Ihr Gebiet war im Norden ungefähr vom Schache-Flüßchen, im Süden vom Schatsche begrenzt. Im Norden waren ihre Nachbarn die (tscherkessischen) Schapsugen, im Süden die Abchasen. Das ganze Ubychenland hatte also eigentlich eine unbedeutende Ausdehnung; wie die Ubychen sich selbst ausdrücken „kaum 30 Pferdestunden der Küste entlang und etwa 24 Pferdestunden von der Küste bis zu den Bergen der Abadzech und der Abchasen“. Man sieht, es handelt sich hier wieder um eine der kleinen und kleinsten ethnischen Einheiten, an denen der Kaukasus so reich ist. Die Ubychen sind, wie gesagt, vollzählig ausgewandert; im Kaukasus selbst sollen nur in einem einzigen Dorf noch einige Familien, zwischen

Tscherkessen verstreut, hausen[1]). Ihre Hauptmasse ist heute nach A. Benedictsen (s. weiter unten) im vorderen Kleinasien angesiedelt: bei Banderma in der Nähe von Brussa, bei Ismid, im Dorfe Kovak bei Samsun, und in je einem Dorf bei Uzun Jaila und bei Adana. Zerstreut leben Ubychen in tscherkessischen Dörfern; auch in Konstantinopel sollen einige, nebenbei bemerkt, in angesehenen Stellungen leben.

Über das Ubychische besaßen wir bis jetzt nur sehr dürftige Nachrichten; eine ganz kurze Skizze des bekannten Erforschers kaukasischer Sprachen Baron v. Uslar (veröffentlicht im russischen Nachdruck der Arbeit über das Abchasische[2]) p. 75 ff. und ein paar handschriftliche Hefte des Dänen Age Benedictsen. Letzterer war im Jahre 1898 in Kyrk Bunar, in der Nähe von Ismid, wo er sich, wie er sagt, drei Wochen lang mit dem Studium des Ubychischen abgegeben hat. B.s Materialien — ein Heft mit Wörtern, eines mit kurzen Texten und eines mit einem Glossar zu diesem[3]) — wurden von ihm selbst dem Herausgeber des Sammelwerks „Sbornik Materialov . . . Kavkaza“, L. Lopatinskij in Tiflis übergeben, der sie seinerseits mir überlassen hat. Lopatinskij, der Verfasser einer kabardinischen Grammatik, hatte zuerst die Absicht, das Ubychische selbst zu bearbeiten, wurde aber durch verschiedene widrige Umstände daran gehindert. Die von B. gewährten Materialien waren für ein grammatisches Studium durchaus unzureichend, weil sie nur reines Rohmaterial umfaßten. Nachdem nun aber das Studium der „kaukasischen“ Sprachen in den letzten zehn, zwölf Jahren einen mächtigen Schritt vorwärts getan hatte, war es äußerst wünschenswert, auch das Ubychische einzubeziehen, besser gesagt, davon zu retten, was noch zu retten war. Die K. R. Akademie der Wissenschaften in Petersburg ermächtigte daher Lopatinskij, den ihm erteilten Auftrag, das Ubychische an Ort und

[1]) 1891 schrieb Lopatinskiy (im Sbornik . . . Kavkaza XII, 1 p. 1 Note **), daß ein Rest von Ubychen (80 Seelen) vor nicht langer Zeit in verschiedenen tscherkessischen Aulen des Kubangebietes gelebt habe; außerdem gäbe es noch etwa 40 Rauchstellen am Ostufer des Schwarzen Meeres, nicht weit vom Dorfe Golovinskij.

[2]) P. K. Uslar, Abchazskij jazyk. Tiflis 1887.

[3]) In dem Glossar ist auf eine „Grammatik“ verwiesen, die B. aber nie geschrieben zu haben scheint, auf jeden Fall befand sich keine unter den Lopatinskij übergebenen Aufzeichnungen.

Stelle zu studieren, auf mich zu übertragen. Ein Empfehlungsschreiben der K. Bayrischen Akademie der Wissenschaften ebnete mir durch Vermittlung der Kaiserlich Deutschen Botschaft in Konstantinopel die Wege, und so konnte ich im Sommer 1913 von Tiflis die Reise nach dem gesteckten Ziele, den Tscherkessensiedlungen am Sapandža-Göl, im Hinterlande von Ismid, antreten. Ich fand in Kərk Bunar einen diensteifrigen, liebenswürdigen Gastfreund, den Tscherkessen Kjamil Bej, dessen energischen Bemühungen es auch bald gelang, einen der wenigen das Ubychische noch kennenden Eingebornen zur Mitarbeit mit mir zu veranlassen, Isxaq Čouš, mit seinem ubychischen Namen Məc'ˀóu[1]).

Der Mann machte sich zwar nur widerspenstig an die Aufgabe heran — es fehlte ihm an Selbstvertrauen; es war ihm, wie schließlich den meisten Leuten seines Standes, peinlich, an ein ihm völlig Unbekanntes heranzutreten; außerdem ist das Ubychische schon im Aussterben begriffen, was sein Mißtrauen in seine Kraft nur noch erhöhte, aber es gelang mir doch, aus dem Manne herauszuziehen, was überhaupt nur herauszuziehen war. Eine grammatische Skizze des Ubychischen mit Texten, einem ubychischen Wörterverzeichnis und einem Index dazu, die ich im Winter 1913/14 ausgearbeitet und nach Tiflis in die Redaktion des Sbornik materialov geschickt hatte, war im Druck bereits bis zum dritten oder vierten Bogen gediehen, als der Krieg ausbrach. Ich hoffe, nach dem Kriege das gegebene Versprechen einlösen zu können.

Das Ubychische gehört zu der nordwestlichen, der abchasotscherkessischen Gruppe der sog. kaukasischen Sprachen. Lautlich steht es dem Abchasischen näher als dem Kabardinischen, das ich, weil am besten bekannt, als Repräsentanten der tscherkessischen Dialekte wähle. Es hat mit dem Abchasischen die eigentümlichen Pfeif- und labialisierten Laute gemein, den bilabialen Zitterlaut *ɼ*,

---

1) Aus typographischen Gründen mußte die Schreibung der kaukasischen Wörter etwas vereinfacht werden; auch war es nicht möglich, sie einheitlich zu gestalten. Das meiste wird ohne weiteres verständlich sein, wie *s*, *z*, *ŝ*, *ž*, *q* usw., die den in Transkriptionen üblichen Wert beibehalten . . ʿ. . ist der Aspirationshaken, . . ˀ . . drückt den Kehlkopfverschluß aus, . . ´. . Palatalisierung und . . °. . Lateralisierung. *ɼ* ist ein bilabialer Zitterlaut, *φ* ein Blaselaut (bilab. f); . . ᵛ. . drückt Labialisierung aus (*ŝᵛ* ist aber im Abchasischen und im Ubychischen ein Pfeiflaut); *ƙ* ist ein velarer Affrikat, *x* = خ, *χ* unser ach-Laut, *γ* neugr. *γ* vor a, o, u.

das dorsale *č*, die dem Kabardinischen fehlen, obwohl sie im Gemeintscherkessischen wenigstens teilweise vertreten zu sein scheinen[1]). Dagegen hat das Ubychische wieder das lateralisierte *t*⁰ des Kabardinischen, daneben noch das lateralisierte *l*⁰, die beide dem Abchasischen fehlen.

Im Wortschatze fällt sofort die starke Entwicklung der Komposition auf. Sie geht so weit, daß es wahrscheinlich ist, daß jedes zwei- und mehrsilbige Wort zusammengesetzt ist. Einige Beispiele werden die Erscheinung klarmachen:

qap'a Hand[2]) + *gi* Herz = *qap'agi* Handfläche
dži gemeinsam + *l⁰a* Blut : *džil⁰a* Bruder
dži gemeinsam + *p'xä* weibl. Wesen : *džep'xä* Schwester
č'ä Mund + *bzi* Wasser : *č'äbzi* Speichel
qa √ für obere Extremität + *γuķ* Hals : *qaγuķ* Handgelenk; vgl. *l⁰aγuķ* Fußknöchel
ša Kopf + *γuķ* : *šaγuķ* Nacken.

Ähnlich verfährt auch das Abchasische und die tscherkessischen Dialekte. Mit dem Abchasischen, aber nicht mit dem Kabardinischen hat das Ubychische gemeinsam das hinweisende Präfix *a*, das aber nicht nur zu isolierten Wörtern, sondern auch zu zusammengehörigen treten kann: *t'ət'* Mensch, *at'ət'* der Mensch, *səγoà asiš^vōmr* das ist nicht meine Sache, nämlich *səγoà* ich + *a* —, + *si* pron. Element der ersten Person, ersetzt unser Pron. poss., + *š^vō* (< *š^vua*) Sache, + *mə* Negativpartikel; *azap'ara* die eine (*za*) Para (*p'ara*) (scil. gab er . . .).

Gemeinsam ist dem Ubychischen, Abchasischen und Tscherkessischen die Präfigierung der Pronominalelemente zum Ersatz der Pron. poss.: abch. *sab* (*s-ab*) mein Vater, ub. *səγ* dass., kab. *si-hade* dass. Die andern kaukasischen Sprachen verfahren hier ganz anders. Gemeinsam ist den dreien ferner die Verwendung der Pronominalelemente am Verb zur Bezeichnung der Person, ein Vorgang, der z. B. in der daghestanisch-tschetschenischen Gruppe mehr Ausnahme ist:

[1]) Die einzige Arbeit darüber, das im Jahre 1846 erschienene „Slovar'-russko-čerkesskij s kratkoju grammatikoju" (von L. Ljul'e), gibt darüber nur ganz ungenügende Auskunft. Ob Fürst Trubetskoj seine Arbeit über das Tscherkessische veröffentlicht hat, ist jetzt, in Kriegszeiten, nicht festzustellen.

[2]) Daß auch *qap'a* bereits zusammengesetzt ist, geht aus dem Vergleich mit *l⁰ap'a* Fuß, Bein hervor.

abch. *səblueitʿ* ich brenne, ub. *səmišan* ich lese, kab. *si'as'* ich tue. Das Abchasische und das Ubychische präfigieren auch das „pronominale Objekt" in Gestalt der Pronominalelemente: abch. *i-s-guapxueitʿ* ich liebe, *u-s-guapxueitʿ* ich liebe dich (*-u-* Pronominalelement der zweiten Person S.), ub. *u-z-bien* ich sehe dich[1]). Die tschetscheno-daghestanischen Sprachen verfahren hier (mit Ausnahme des Tabassaranischen) ganz anders; die Kharthvelsprachen präfigieren zwar das Pronominalpräfix des „Objekts", doch fällt dabei das des „Subjekts" aus.

Gemeinsam ist allen drei Sprachen auch die Stellung des Adjektivs nach dem Substantiv; es verschmilzt dann mit diesem zu einem Ganzen, an das die Plural- und Kasusendungen, sowie andere Elemente treten können z. B. abch. *apʿs'ədz-bzia* guter Fisch, Pl. *apʿs'ədz-bziakʿua*; ub. *tʿətʿ-agä* schlechter Mensch, Pl. *tʿətʿ-agän*; kab. *c'əxŭ-pež-xe-m* ehrlichen Leuten (*-xe* Pluralendung, *-m* Dativendung).

Stark hebt sich die Deklination der Nordwestgruppe von der der Nordostgruppe, also der tschetscheno-daghestanischen, ab. Während hier eine große Fülle von Ortsbeziehungen, Vergleichungen, Bewegungen und anderm durch Kasussuffixe ausgedrückt wird, ist dies dort nicht der Fall. Dergleichen Dinge gleiten im Abchasisch-Ubychisch-Tscherkessischen ins Verbum, das hier überhaupt eine große Attraktion ausübt und Sachen ausdrückt, die unsere Sprachen durch Präpositionen, Konjunktionen, Nebensätze, ja sogar durch fragende Fürwörter erledigen. So ersetzt das Abchasische die Pron. interr. durch die Endungen *-da*, resp. *zij*: *ìzblua -da* wen brenne ich? *ìzblua-zij* was brenne ich? das Fragewort wie? durch *-š-*: *išəzblua* wie ich brenne; unser „wann" durch *-n(ə)-*: *sa-nə-qou* wann ich bin. Lokative werden meist durch entsprechende Verben ausgedrückt: *apʿs'ədz adzə itʿoup* Fisch Wasser in-ist ($\sqrt{\ }$ *-tʿa-* sich befinden in); *s-xo-up* ich sitze; *s-tʿa-xo-up* ich sitze in, daher *adzə stʿaxoup* ich sitze (im) Wasser. Ähnlich *sə-kʿ-up* befinde mich auf, *sa-mc'a-xo-up* sitze vor, *sə-la-xo-up* sitze in, zwischen usw.

Das Ubychische schlägt ähnliche Wege ein. Das Präfix *wä-* vor dem Verbum bedeutet, daß die Handlung in etwas vorgeht, *byä-* auf etwas, *blä-* hinter etwas, *bəc'-* unter etwas, *gi-* in mitten von etw., z. B. mit $\sqrt{s}$ = sein, existieren: *wä-s* in etw. sein,

[1]) Die persönlichen Pronomina sind in beiden Fällen weggelassen.

blä-s machen, daß etwas in etwas ist, *byä-s* machen, daß etwas auf etwas ist, *gi-s* existieren, *le-s* wohnen, bleiben; $\sqrt{\tau}$ aus etwas herausgehen, = kommen; *wä-τ(ä)* aus ... herauskommen, *byä-τ(ä)* von ... herunternehmen, *bäc'-u-τ(ä)* von unter . . . herausnehmen, *blä-τ(ä)* hinter etwas hervorgehen, hervornehmen, *mā-* = wo? *mā-k'äni* wohin geht er? *sā-* = was? *sōbieni* (< *sa-u-bien-i*) was siehst du?

Auch das Kabardinische weist ähnliche Erscheinungen auf. *s'o* od. *s'a* z. B. tritt vor jedes Verb, das irgend eine Beziehung zu einem Orte hat: *ps'ət⁰e-r gubyo-m s'o-llaz'e* der Bauer im-Felde in-arbeitet.

Wie sehr die Pronomina pers. übereinstimmen, ergibt folgende Tabelle [1]):

Abch.	*s-ara* ich	Ub.	*sə-γoa*	Kab.	*sse*
	u-ara du		*u-γoa*		*uä*
	h-ara wir		*ši-γoa-l⁰a*		*dde*
	šᵛ-ara [2]) ihr		*šᵛi-γoa-l⁰a*		*ffe*

Die Zahlwörter 1—10:

Abch.	*1*	*akr*	*Ub.*	*za*	*Kab.*	*zzə*
	2	*ụ̈-* [3])		*t'qoa*		*t'ū*
	3	*xpʿ-* (*xpa*)		*šä*		*s'ə*
	4	*pʿš'-*		*pl⁰r, pt⁰r*		*p't⁰ə*
	5	*xu-*		*šχr*		*tχu*
	6	*f-*		*φr*		*xə*
	7	*bž-*		*blr*		*blə*
	8	*ā-*		*(u)γoa*		*jji*
	9	*žᵛ-* [4])		*byi*		*byu*
	10	*žᵛa-*		*žᵛi*		*ps'ə*

Das Ubychische steht also dem Kabardinischen hier näher als dem Abchasischen.

Es darf nun nicht verschwiegen werden, daß manche der geschilderten Erscheinungen auch in andern „kaukasischen" Sprachen vorkommen. So haben gewisse kürinische Sprachen, vor allem das Tabassaranische, sehr interessante Ortspräfixe im

[1]) Die Pronomina der dritten Person müssen hier wegfallen.

[2]) *šᵛ* ist ursprünglich labialisiertes *š*; jetzt Pfeiflaut.

[3]) Hier: *ü* mit Kehlkopfpressung. Bei allen ist das Suffix *-ba* durch den Strich ersetzt.

[4]) Dies *žᵛ* ist verschieden von dem in *žᵛa-* (10).

Verb, aber sie stehen zugleich mit den betreffenden Lokativsuffixen am Substantiv, während die eben geschilderten Sprachen anders verfahren. Das Deuteelement *a-* des Abchasischen und Ubychischen, das sicher auf den weitverbreiteten Deuter *ha* oder *sa* zurückgeht, findet sein Gegenstück im Pron. dem. des Tabassaranischen *mu* und des Kürinischen *i*, die beide so oft angewendet werden, daß sie fast unserm bestimmten Artikel entsprechen. Auch die Pron. pers. entsprechen denen der tschetscheno-daghestanischen Sprachen (mit Ausnahme der awarisch-andisch-didoischen Gruppe). Am deutlichsten zeigt dies die kürinische Gruppe, z. B.

Tabassaranisch		Aghulisch	und Rutulisch
izu	ich	*zun*	*zu, zə*
ivu	du	*wun*	*wu, wə*
iχu	wir	*χin*	*jä, ži*
ic̀u		*c̀in*	
ič^{v}*u*	ihr	*c̀un*	*vä, žu*

Aber solche Erscheinungen beweisen nur, daß es eine feste Brücke gibt vom abchaso-ubycho-tscherkessischen Stamm zum tschetscheno-daghestanischen. Diese Brücke aufzubauen, ist Aufgabe einer größeren Arbeit über die kaukasischen Sprachen, mit der ich seit geraumer Zeit beschäftigt bin. Hier handelte es sich darum, an einigen Tatsachen des Ubychischen zu zeigen, daß es zur Westgruppe gehört, aber auch die Behauptung v. Erckerts[1]) zurückzuweisen, es sei das Ubychische nur ein Dialekt des Tscherkessischen.

---

[1]) Die Sprachen des kaukasischen Stammes II, p. 262. Die Stelle ist interessant genug, um hier Platz zu finden: „Letztere (nämlich die Ubychen), der kriegerischste Stamm, sind vollständig ausgewandert. Ihr Dialekt war nur wenig und meist nur lautlich von den beiden anderen Adyghedialekten verschieden . . . Wenn der hervorragendste Forscher kaukasischer Sprachen, der zu früh verstorbene General Baron Uslar, von einem verschwundenen, ganz fremden Ubychisch spricht, so konnte diese Bezeichnung sich wohl nur auf eine Sprache von Ureinwohnern im wilden Gebirge der Ubychen beziehen, da das Ubychische als tscherkessischer Dialekt galt und gilt.“ Eine drollige Verwechslung! Diese „Ureinwohner“ sind eben die Ubychen. Übrigens galt das Ubychische schon lange nicht mehr als tscherkessischer Dialekt. Schon Bell unterscheidet Azra, Abaza und Adighe. Ersteres ist Abchasisch, das zweite Ubychisch, das dritte Tscherkessisch (Journ. of a Residence in Circassia. London 1840 II, p. 482).

Alte Parallelen zu den beiden Hunden der Saramā.

Von

Fritz Hommel (München).

Das Vorkommen der beiden (als Paradieseswächter und als Boten des Totengottes Yama gedachten) Hunde der Saramā, womit vielleicht die zwei himmlischen Hunde des Nakṣatra-Gestirnes *citrā* (α Virginis = Spica) zusammenhängen, setze ich als bekannt voraus; die wichtigsten alten Belege sind RV. X, 14, 10 und 11 und VII, 55, 2. Dazu gehören die zwei Hunde der Eranier (Vendidad 13, 9), welche die Cinvatbrücke bewachen.

Zu dieser den Indo-Eraniern gemeinsamen Anschauung möchte ich nun heute meinem verehrten Kollegen, zu dessen ältesten Schülern (Leipzig 1873—1875) ich mich zählen darf, in alter Erinnerung an meine heut noch nicht vergessene Jugendliebe, meine mehrjährigen indologischen Studien (Sanskrit und Pali), einige alte Parallelen als bescheidenes Angebinde zu seinem siebzigsten Geburtstag darbringen, wobei ich ganz die Frage offen lasse, ob es wirklich nur nach Bastians Völkergedanken zu beurteilende Analogien sind (auch solche möglichst vollständig, zumal aus ältester Zeit, zu sammeln, ist allein schon ein verdienstliches Unternehmen), oder ob hier mehr als bloße Parallelen vorliegen.

Was zunächst den altbabylonischen Kulturkreis anlangt, so sehen wir auf einem unserer ältesten Siegelzylinder (abgebildet und kurz besprochen in meinem Anhang „Die Schwurgöttin Ešghanna“ zu S. A. Mercer, The Oath p. 102 und bei A. Jeremias, Hdb. der altor. Geisteskultur p. 259, Abb. 164) neben Mond und Venusstern eine auf zwei Hunden stehende hochgeschürzte Göttin, wie sie mit dem Bogen auf ein Wild schießt, was von baby-

lonischem Standpunkt aus nur die mit dem Sirius (und Prokyon? dann = den beiden Hunden) verbundene bogenschießende Istar, die ja zugleich auch die Göttin der Spica (s. oben das *citrā*-Gestirn) ist, sein kann.

Damit steht in engstem Zusammenhang der Umstand, daß in dem großen Syllabar S^b (richtiger S^b II) auf Z. 1—9 die Ideogramme für Himmel und Gott (*an* und *dingir*), Zwillingsstern (*nab*, speziell die Gemini des Tierkreises), Gestirn (*mul*, dann auch speziell die Plejaden), Hund (*ur*), Doppelhund (*ur-day-gab*, semitisch durch *šitnunu* „rivalisieren" übersetzt) und Anführer (*nagiru*, das Ideogramm ein sog. *gunū* oder eine Erweiterung von *ur* Hund) eine in sich geschlossene Gruppe bilden, auf welche erst mit Z. 10 ff. eine weitere Gruppe (Feueraltar, Fuß = gehen, fünf scil. Finger, Hand, Arm) folgt, während die vorhergehende Tafel (S^b I) mit dem Zeichen für Blitzstrahl (*γal*) schloß. Ebenso stehen in dem die bloßen Silbenzeichen (ohne semit. Übers.) gebenden Syllabar S^a die Zeichen *an*, *γal* und *ur* beisammen und vor der Gruppe *ne* (Feueraltar), *ka* (Mund, Bild: Kopf mit Bart), *sag* (Kopf, Bild: bartloser Kopf), *du* (Fuß), *i* (fünf), *šú* (Hand). Es liegt deutlich die Anschauung zugrunde, daß zum Himmel nicht bloß die Götter- und Sternenwelt im allgemeinen, sondern ein ganz hervorragendes Wesen, ein Hund, bzw. Doppelhund[1]), der als „Führer" bezeichnet wird, gehört hat. Ein Vergleich mit der Rolle, welche gerade der Sirius bei den alten Ägyptern von der ältesten Zeit an gespielt hat, liegt auf der Hand.

Wenn wir uns nun weiter eben zu den Ägyptern wenden, so wird zwar der Sirius dort anders, mit einem Dreieck, geschrieben (das bekannte Zeichen *śpd*), aber auch im ägyptischen Altertum begegnet uns schon an der Wende der dritten und vierten Dynastie, im Grab des *Mϑn* (Berl. Museum), ein zum mendesischen Gau gehörender Ortsname *Šϑw* (scriptio defectiva statt des Duals *šϑwj*?), der mit zwei hintereinander schreitenden Hunden deter-

[1]) Die semitische Übersetzgung *šitnunu* „rivalisieren" könnte vermuten lassen, daß die beiden Hunde sich gegenüberstehen. Das Ideogramm weist indes auf zwei hintereinander stehende (beide nach rechts schauende) Hunde mit gekreuzten Leibern hin, wie ja auch auf dem Siegelzylinder die beiden (ebenfalls nach rechts schreitenden) Hunde dicht hintereinander stehen, indem nur die beiden Leiber sich teilweis decken.

miniert ist[1]). Vielleicht darf man dabei an den für den gleichen Gau aus späteren Inschriften bezeugten Ortsnamen *Wp nϑrwj* „Scheidung der beiden Götter" (Horus und Seth) denken; vgl. dazu *Πίνυρις* = *p' jw-jw n Ḥr* „der Hund des Horus" (Sethe, ÄZ 50, p. 82). Ob die Ägypter bei dem Ortsnamen *Šϑw* (vgl. zu dem ganz dunkeln Wort Pyr. 1507ª *šϑ m Ḥr*, parallel mit *δbʿ m δḥtj*?) wirklich an zwei himmlische Hunde[2]) gedacht, ist zunächst nur möglich, aber nach aller sonstigen Analogie doch sehr wahrscheinlich.

Bei den Griechen wurden der Unterweltshund Argos und auch Kerberos gelegentlich zweiköpfig abgebildet (Gruppe, Gr. Myth. p. 1325, Anm. 3); der „vieräugige" Argos erinnert zudem an die „vieraugigen" beiden Hunde des RV. X, 14, 10, so daß die alte Zusammenstellung des Epith. *śabala* (ältere Nebenform *śarvara*) „gefleckt" (RV. a. a. O.) mit *Κέρβερος* doch wieder neues Zutrauen verdient.

Die Araber endlich kannten „zwei Hunde" im Sternbild des Stiers, *al-kalbāni v, κ* Tauri (die Hunde des *al-dabarān*), siehe Abd-al-Rahman al-Sufi, Descr. des étoiles fixes, trad. par H. C. F. C. Schjellerup (St. Pét. 1874), p. 135. Aber auch den Sirius und den Prokyon, den großen und kleinen Hund des Ptolemäus, scheinen sie als zwei eng zusammengehörige weibliche Tiere, *al-šiʿrajāni* (Dual von *al-Šiʿraj* = Sirius, wörtlich „die Behaarte", daher wohl *Σείριος*, kaum umgekehrt), die Schwestern des *Suhail* = Canopus (Diminutiv eines Wortes *sahl*, vgl. *sahl* Rabe?) aufgefaßt zu haben, so daß auch hier die Möglichkeit besteht, daß sie schon vor der Bekanntschaft mit der Nomenklatur des Ptolemäus in ihnen nach uralter Überlieferung zwei Hunde erblickt haben[3]).

[1]) Vgl. die Ausgabe in Kurt Sethes Urkunden des Alten Reichs I, p. 1—7, dort A, Zeile 7 in Schaefers Ausgabe = E, 7 nebst den Varianten G VIII, 3 und G IX, 1.

[2]) Falls man auch die beiden Schakale der ägyptischen Mythologie (Anubis und *Wp-w't*), deren einen die Griechen ja als Hund (den andern als Wolf) auffaßten, heranziehen darf, so mehren sich die Analogien.

[3]) Vgl. zu *al-šiʿrajāni* auch schon meine Bemerkungen ZDMG 45 (1891), p. 597f. in meiner Abhandlung „Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen".

Über das indische Yoni-Symbol.

Von

W. Foy (Cöln).

Das *linga-* und *yoni-*Symbol des Śivakults bildet eine eigenartige Erscheinung der indischen Religion und ist in seinem Ursprung noch nicht genügend klargestellt. Wohl spielen Phallusdarstellungen auch im alten Griechenland und Rom eine bedeutsame Rolle [1]), in Japan werden Steine von ausgesprochener Phallus- und Vulvaform und hölzerne Phalli als Schutzgötter verehrt [2]), aber nirgends findet sich die merkwürdige Vereinigung von Phallus und Vulva, wie sie in dem indischen Symbol dem Namen und der einheimischen Auffassung nach vorliegt. Merkwürdig ist auch die Art der *yoni-*Darstellung. Bei kleineren Exemplaren ist es vielleicht stets eine runde Bildung mit vertieftem Fond und mit einem schmalen rinnenförmigen Ansatz [3]), bei größeren Tempelstücken kommen aber daneben, und zwar scheinbar häufiger, gleichartige quadratische oder rechteckige Bildungen vor [4]). Das erweckt schon an sich den Verdacht, daß es sich von Haus aus um etwas anderes

[1]) Vgl. J. A. Dulaure, Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen der Völker, verdeutscht und ergänzt von Fr. S. Krauß und Karl Reiskel (= Beiwerke z. Studium der Anthropophyteia I), Leipzig 1909, p. 52 ff., 290 ff.

[2]) Vgl. W. G. Aston, Shinto (London 1905), p. 186 ff. Einiges hierher Gehörige auch bei Fr. S. Krauß, Das Geschlechtleben in Glauben, Sitte und Brauch der Japaner (= Beiwerke z. Studium der Anthropophyteia II), Leipzig 1907, p. 28 ff. (nach E. Buckley, Phallicism in Japan, Diss. Chicago 1905); beachte vor allem die Tafeln I und IIb. Ferner siehe noch J. Schedel, Phallus-Cultus in Japan, Z. f. Ethnol. 27 (1895), p. 627 ff.

[3]) Vgl. z. B. das schöne Bild bei K. Boeckh, Durch Indien ins verschlossene Land Nepal (Leipzig 1903), p. 177; Kr. Bahnson, Etnografien (København 1900) II, p. 457.

[4]) Vgl. z. B. die Grundrisse bei J. Burgess, Report oft he first season's operations in the Belgâm and Kaladgi Districts (Archaeol. Surv. of Western

handeln muß als um eine Darstellung der Vulva, und in der Tat dienen dieselben Gegenstände ohne Liṅga auch als Postamente für Götterfiguren und Reliquienschreine. In letzterer Verwendung begegnet uns die runde Form in Nepal[1]), während die viereckige Form als Träger von aufsteckbaren Kultbildern im alten Kambodscha häufig zu sein scheint[2]), aber ebenso an althinduischen Stätten des malayischen Archipels gefunden worden ist[3]) und auch in Vorderindien nicht gefehlt haben wird. Zuweilen erscheint selbst dort, wo das runde Fußstück von Götterfiguren in Form eines Lotusthrones gestaltet ist, eine Umbildung nach Art des Yoni-Symbols[4]). Augenscheinlich ist also der Yoni des Liṅga-Symbols nichts andres als ein zugleich als Postament dienender Opferaltar. Das wird um so deutlicher, als der rinnenförmige Ansatz noch heute den sehr praktischen Zweck verfolgt, die über das Liṅga ausgegossenen Flüssigkeiten (Milch, Wasser) abzuleiten[5]). Schon im RV. ist übrigens *yoni* die ganz gebräuchliche Bezeichnung für die mit Streu (*barhis*) versehene Opferstätte, ein Synonym von dem später fast allein üblichen *vedi*[6]), und vor allem für die Feuerherde[7]). Wenn dabei auch kaum an eine Altarform, wie

India, London 1874), Pl. X, XII, XVI (rund); XVIII, XXII, XXV, XXXIX, XLVII, XLVIII (viereckig). Siehe auch L. Fournereau, Le Siam ancien I (= Ann. Mus. Guimet XXVII), p. 123 (quadratisch).

1) D. Wright, History of Nepal (Cambridge 1877), Pl. XI rechts.

2) L. de Lajonquière, Inventaire descr. des Monuments du Cambodge I (Paris 1902), p. XCVIf.

3) H. H. Juynboll, Javanische Altertümer (Kat. des Ethnogr. Reichsmuseums V, Leiden 1909), p. 9f., Nr. 1583 und 1606. H. Low, Sarawak (London 1848), p. 268f.

4) Juynboll a. a. O. p. 5, Nr. 2235.

5) Vgl. zur *liṅga-pūjā*: B. Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter, erster erweiterter Abdruck, besorgt durch W. Germann (Madras 1867), p. 31; Sonnerat, Voyage aux Indes orientales et à la Chine, nouv. éd. (Paris 1806) II, p. 44, 46f., 53. E. Moor, The Hindu Pantheon, new ed. by W. O. Simpson (Madras 1864), p. 47ff., 306; E. W. Hopkins, The Religions of India (London 1896) p. 453; Boeckh a. a. O. p. 100f., 177; E. O. Martin, The Gods of India (London 1914), Pl. zu p. 172.

6) Vgl. über die *vedi* des RV.: Hillebrandt, Ritual-Litteratur, Grundr. d. Indo-ar. Phil. u. Altert. III 2, p. 14; Oldenberg, Religion des Veda, p. 344.

7) Hillebrandt, a. a. O. sowie Vedische Mythologie II, p. 86. — Soweit *yoni* nicht die Opferstätte und die Feuerherde bezeichnet, hat es im RV., soviel ich sehe, nur die ursprüngliche Bedeutung 'Vulva, Schoß'.

die uns hier beschäftigende, zu denken ist, so wird doch eben diejenige Eigenschaft vorauszusetzen sein, die der Opferstätte und dem Feuerherd allein den Namen *yoni* gegeben haben kann[1]) und die die Anwendung dieses Namens auch auf das Postament des Liṅga-Symbols veranlaßt hat, d. h. die Opferstätte wird vertieft angelegt, der Feuerherd mit einer Vertiefung versehen gewesen sein[2]), wie es *vedi* und *uttaravedi* nach den Ritualbüchern tatsächlich sind[3]).

Die Richtigkeit unserer Erklärung des Yoni-Symbols wird dadurch noch besonders erhärtet, daß in den altägyptischen Grabstätten seit frühen Zeiten ganz gleichartige quadratische oder rechteckige, seltner runde Steinplatten mit vertieftem Fond und rinnenförmigem Ansatz, auf denen vielfach in Relief Bilder von Speisen und Gefäßen für Getränke angebracht sind, in altarhafter Verwendung vorkommen[4]). Um Eßtischplatten, wie Meringer im offenbaren Anschluß an Wilkinson[5]) annimmt, handelt es sich dabei nicht, vielmehr sind die vor dem Toten so oft in den Reliefs dargestellten Eßtische und diese Platten zwei ganz verschiedene Dinge[6]).

[1]) Daß diese Bezeichnung als Vulva empfunden wurde, ist wohl auch aus dem Vergleich beim Feuerherde mit einer Frau, die nach dem Gatten verlangt (RV. IV 3, 2), zu schließen. Ebenso gilt die *vedi* als Frau (Hillebrandt, Ritual-Litteratur p. 112).

[2]) Daher wird er im RV. auch als *nābhi* bezeichnet (vgl. Macdonell, Vedic Mythology, Grundr. d. Indo-ar. Phil. III 1 A, p. 92). — Was Bollensen, ZDMG XXII, p. 588f. über Postamente für Götterbilder im RV. anführt, ist nicht stichhaltig.

[3]) Vgl. zu *ruttaravedi* besonders Hillebrandt, Ritual-Litteratur, p. 116f., 122. Wie die auf diesem Hochaltar befindliche Vertiefung (*uttaranābhi*) mit Widderhaaren belegt wird, so heißt der Yoni RV. VI 15, 16 *ūrṇavat* 'mit Wolle versehen'.

[4]) Fürs Alte Reich vgl. Mariette, Mastaba, Paris 1899; fürs Mittlere und Neue Ahmed-Bey Kamal, Tables d'offrandes (Cat. Kairo), Kairo 1909. Siehe auch F. Ll. Griffith, Karanòg (Univ. of Pennsylv., Egypt. Dep. of the Univ. Mus., E. B. Coxe jun. Exp. to Nubia VI), Philadelphia 1911, Pl. 1ff.; R. Meringer, Wörter und Sachen I, p. 183ff.

[5]) Manners and customs of the ancient Egyptians, new ed. (London 1878) III, p. 430f.

[6]) Vgl. dazu A. Wiedemann, Das alte Ägypten, § 136 (druckfertig für die Kulturgesch. Bibliothek, hrsg. von W. Foy). Daß es sich bei den Steinplatten um einen Opferaltar handelt, scheint mir durch die indische Parallele

Da erhebt sich nun die kulturgeschichtlich sehr interessante Frage, wie die merkwürdige, gewiß nicht zufällige Übereinstimmung zwischen Ägypten und Indien zu erklären ist. Drei Möglichkeiten kommen in Betracht: entweder hat Ägypten von Indien oder umgekehrt Indien von Ägypten diese Altarform bezogen, oder sie ist in dem Zwischengebiet, also in Vorderasien, entwickelt und von dort aus sowohl nach Westen wie nach Osten verbreitet worden. Über direkten Verkehr (zur See) zwischen Ägypten und Indien hören wir nun erst seit der Zeit des Ptolemäus II. Philadelphus (285—247 v. Chr.)[1]; zunächst waren es aber römisch-griechische Kaufleute, die von Ägypten nach Indien fuhren. Eine aktive Beteiligung der Inder am Seeverkehr zwischen Nordostafrika und Indien läßt sich mit Sicherheit erst seit dem 1. Jh. n. Chr. durch den Periplus Mar. Erythr. belegen[2]), wenn sie auch nach dessen Worten über den Hafen Eudämon-Arabia, das jetzige Aden, als alten Umschlageplatz des Seeverkehrs zwischen Indien und Ägypten schon für die nächst vorangehende Zeit vorauszusetzen ist. Darüber hinaus ist alles unsicher, wie überhaupt der vorptolemäische Seeverkehr im Arabischen Meer[3]). Daß jedoch

gesichert. Die Auffassung des indischen und die des ägyptischen Gerätes stützen sich gegenseitig.

[1]) E. Speck, Handelsgeschichte des Altertums I (Leipzig 1900), p. 197; R. Mookerji, Indian Shipping (London 1912), p. 120f.

[2]) Speck a. a. O. p. 163ff., 197f.

[3]) Speck a. a. O. p. 154f., 160ff., 190ff., 553ff. Mit guten Gründen läßt sich ein indischer Seeverkehr nur noch nach Babylonien etwa für das 6. Jh. v. Chr. feststellen (vgl. Mookerji a. a. O. p. 86ff.). Im übrigen ist von einer noch gar nicht in Angriff genommenen Geschichte der arabisch-indisch-ostasiatischen Schiffstypen, wie überhaupt von kulturgeschichtlichen Untersuchungen, indirekt weitere Aufklärung zu erhoffen; gutes Material für altindische Schiffstypen bei Mookerji p. 19ff. Über älteren arabischen Handel nach der ostafrikanischen Küste siehe Speck a. a. O. p. 557ff. Auf eine, wohl in ältere Zeit zurückgehende vorderasiatische Schiffahrt weisen auch die alten Goldbergwerke, Steinruinen und andere Kulturerscheinungen im Maschonaland hin (vgl. B. Ankermann, Z. f. Ethnol. 37, 1905, p. 81; S. Passarge, Ophir und die Simbabyekultur, Globus XCI, 1907, p. 229ff.), wenngleich das biblische Goldland Ophir nicht hier, sondern in Asien zu suchen ist, und zwar trotz W. Belck, Z. f. Ethnol. 42, 1910, p. 23 (der sich auf Josephus beruft), wahrscheinlich in Süd- oder Ostarabien und Nachbarschaft, nicht aber in Indien (vgl. zur Lokalisation Ophirs in Indien Speck a. a. O. p. 169, 194f., 489ff.). Die im 1. Buch der Könige X, 22 genannten, wahr-

zur See oder zu Lande (wahrscheinlich zur See) Kulturübertragungen von Indien nach Ägypten in viel älterer Zeit stattgefunden haben, ergibt sich aus dem im Neuen Reich (15. Jh.) auftauchenden und mit der Verbreitung der Eisentechnik zusammenhängenden, sekundär aber vielfach zum Goldschmelzen benutzten Gebläse (es handelt sich um einen sog. Gefäßblasebalg mit Schnur), für das aus typologischen und sonstigen Gründen indischer Ursprung angenommen werden muß[1]). Auf demselben indirekten Wege (über Nordostafrika) könnten auch andere indische Kulturerscheinungen nach Ägypten gelangt sein. Bei unserer Altarform liegt die Sache aber so, daß ihr bereits fürs Alte Reich belegtes Vorkommen jede Wahrscheinlichkeit ihres Bezugs von Indien ausschließt; in keinem andern Falle ist zur damaligen Zeit ein typisch indischer Kultureinfluß auf Ägypten zu spüren. Eher könnte die fragliche Altarform umgekehrt von den Indern aus Ägypten bezogen sein, doch ließe sich darüber nur dann etwas Genaueres aussagen, wenn wir das Auftreten unsrer Altarform in Indien einigermaßen zeitlich bestimmen könnten. Glücklicherweise sind wir dazu imstande. Die Anwendung der Bezeichnung *yoni* auf unsre Altarform muß in jene Zeit zurückgehen, als dasselbe Wort im lebendigen Sprachgebrauch der Brahmanen die Opferstätte und den Feuerherd, wie sie für den brahmanischen Kult eigentümlich sind, bezeichnete. Das ist aber, wie wir gesehen haben, nur zur Zeit des RV. der Fall. Damals (etwa 1500—1000 v. Chr.) müssen wir also unsere Altarform bereits in Indien voraussetzen, und zwar wird sie in Kulten, die außerhalb der streng brahmanischen Kreise standen und die erst später auch in die brahmanische Religionsordnung aufgenommen wurden, Verwendung gefunden haben. Damit kämen wir in eine Zeit, in der tatsächlich eine nähere Kulturbeziehung zwischen Indien und Ägypten über Nordostafrika (zunächst sicher mit Indien als gebendem Teil)

---

scheinlich von Indien stammenden Waren (Elfenbein, Pfauen) können auch in Süd- oder Ostarabien und Nachbarschaft aus zweiter Hand (durch Landhandel oder durch einen älteren indischen Seeverkehr nach Babylonien, vgl. oben, vermittelt) erworben sein.

[1]) W. Foy, Zur Geschichte der Eisentechnik, Ethnologica I, p. 203; Zur Geschichte des Gebläses und zur Herkunft der Eisentechnik, Globus XCVII, p. 143f.

bestanden hat, wie wir oben gesehen haben (vgl. Gebläse). Andrerseits läßt eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen Indien und Mesopotamien gerade auf dem Gebiete von Götterbildern und Göttersymbolen[1]), in Kultobjekten also, die ebenso, wie unsre Altarform, dem streng brahmanischen Kulte von Haus aus fremd waren, für Indien einen Bezug des fraglichen Altars von Vorderasien am plausibelsten erscheinen, wenn er dort auch noch nicht nachzuweisen ist[2]). Ob er gleichwohl erstmalig in Ägypten geschaffen worden sein müßte oder ob er jener umfangreichen Gruppe höherer Kulturerscheinungen angehören könnte, die sich von Vorderasien aus teilweise zu ganz verschiedenen Zeiten einerseits nach Ägypten, anderseits nach Indien verbreitet haben, würde nur durch eine nähere Untersuchung des altägyptischen Kulturaufbaus zu entscheiden sein.

[1]) Vgl. auch meine Ausführungen über die Stufenpyramide in dem Artikel: Indische Kultbauten als Symbole des Götterbergs, Festschrift für E. Windisch (Leipzig 1914), p. 213 ff.

[2]) Nach Rhodokanakis bei Meringer a. a. O. p. 183 soll es sich im 1. Buch der Könige XVIII, 32 ff. um unsere Altarform handeln; doch scheint mir die Deutung der Stelle sehr zweifelhaft.

Ach und Weh.

Zu Konrads von Würzburg Engelhard Vers 5556—5565.

Von

Georg Wolff (München).

Im Engelhard, dem *mære von hôhen triuwen*, behandelt Konrad von Würzburg nach lateinischer Vorlage in freier Gestaltung die Sage von den Freunden Amicus und Amelius, die er selbst Engelhard und Dietrich nennt. Nach mancherlei unter gegenseitiger Hilfe überstandenen Fährlichkeiten sind die Freunde zu glücklichem Dasein gelangt. Engelhard lebt als König in Dänemark, vermählt mit Engeltraut, die ihm zwei liebliche Kinder geschenkt hat. Dietrich herrscht in Brabant, geliebt und geehrt von seinem Volke. Da wird Dietrich vom Unglück heimgesucht. Ihn befällt der Aussatz, er muß Hof und Burg verlassen und baut sich auf einer Insel ein Häuslein, in dem er einsam und allein lebt. Einst geht er zum Brunnen und, vom Weg erschöpft, sinkt er unter einem Baum in Schlaf. Da läßt ihm Gott im Traum durch einen Engel verkünden, Gott wolle ihn als Lohn für die große Treue, die er allezeit bewiesen habe, von seinem Leiden befreien; Dietrich möge zu Engelhard fahren, ein Bad im Blute von dessen Kindern, die der Freund dem Freunde bereitwillig opfere, werde ihm Genesung bringen. — Als Dietrich erwacht, ist er durch den Traum nur in größeren Kummer versetzt. Denn niemals wird er es über sich gewinnen können, dem Freunde mit solcher Bitte zu nahen. Der Dichter fährt dann Vers 5549ff. fort:

5549 *Hie mite gienc der süeze man*
wider heim ze hûse dan
in sîner klagenôt als ê.
ze keiner arzenîe mê

kund er gehaben zuoversiht,
und hæte gar den troum für niht
der ime was getroumet dort.
owê, daz siufzebernde wort,
und ouch der riuweclîche spruch
diu nâmen dô vil manegen bruch
durch sîner freude mitte.
daz îsen in der smitte
sô sêre niht englüejet
als vaste er wart gemüejet
in der vil heizen senden gluot
dar inne bran sîn kiuscher muot
alle zît und allen tac.

5553 *haben* Druck. 5556 *seufftzende* Druck; *siufzende* Haupt; *siufzebære* Bartsch; *siufzebernde* Joseph. 5557 *Vnd auch der innigliche Spruch* Druck; *und ach, der riuweclîche spruch* Haupt; *und ouch der riuweclîche spruch* Bartsch, Joseph. 5559 *sîner*] *seine* Druck; *sîner* Haupt, Joseph. 5561 *entglüet* Druck. 5562 *er* fehlt Druck. 5563 *senden gluot*] *Sonnenglut* Druck; *sunnen gluot,* (später *sühte* [?] *gluot, in der sunnenheizen gluot*) Haupt; *sûren gluot* Joseph. 5565 *allen*] *alle* Druck.

Obige Verse sind nach dem Texte der neuesten von Paul Gereke besorgten Ausgabe des Engelhard (Altdeutsche Textbibliothek, hrsg. von H. Paul. Nr. 17. Halle a. S. 1912) wiedergegeben. Das Gedicht ist bekanntlich nicht in einer Handschrift, sondern nur in einem Drucke aus dem Jahre 1573 überliefert, den der erste Herausgeber und glorreiche Wiederhersteller des verderbten Textes, Moriz Haupt, in seiner Ausgabe (Leipzig 1844) p. VI mit den Worten kennzeichnet: „wenn aber auch nicht lückenhaft, von rohen händen veranstaltet ist dieser alte druck, nicht von einem dichter wie Burkard Waldis, an den Eschenburg dachte. ein solcher würde Konrads erzählung seinen zeitgenossen genießbar gemacht haben und uns unmöglich ihre gestalt mit einiger wahrscheinlichkeit herauszufinden: der unbekannte besorger dieser ausgabe hat sich begnügt die sprache des dreizehnten jahrhunderts in die des sechzehnten umzuschreiben, ungeschickt und oft mißverstehend und mit unsinn gedankenlos zufrieden.“ Die Lesarten dieses alten Druckes und die vorgeschlagenen Verbesserungen

sind oben unter den Verszeilen in einem Variantenapparat zusammengestellt.

Die Verse 5556—5559 bieten nach dem abgedruckten Texte dem Verständnisse Schwierigkeiten. Wenn wörtlich übersetzt wird: „O weh, das seufzenbringende Wort, und auch der kummervolle Spruch, die legten da viele Breschen durch die Mitte seiner Freude", worauf sind dann *wort* und *spruch* zu beziehen? Folgen wir der Interpunktion des Textes und fassen einerseits den in Kommata eingeschlossenen Satzteil *daz siufzebernde wort* als Apposition zu *owê* und beziehen anderseits die zweite Verszeile *und ouch der riuweclîche spruch* auf die Worte, die der Engel im Traum an Dietrich richtete, so würde der Sinn sein: „Der seufzende Wehruf [Dietrichs] und der kummervolle Ausspruch [des Engels] zertrümmerten seine Freude." Freilich ist das eine arge Unstimmigkeit der Gedanken, indem das eigene Empfinden des unglücklichen Dietrich und der äußere Grund seiner Klage als gleichzeitig wirkende Ursachen nebeneinander gestellt sind und noch dazu in umgekehrter Reihe die Folge (die Klage) vor dem Anlaß (dem Erlebnis) stünde. — Soll aber *owê* nicht als substantivierte Interjektion, sondern allgemein als „das Weh" gelten und es heißen: „das Weh und auch das Engelswort zerbröckelten die Freude", so wird der Gedanke nicht besser, und es ist dem Sprachgebrauch Gewalt angetan. — Vermieden wird das Mißverhältnis der beiden Subjekte, wenn das Komma nach *wort* gestrichen wird. Dann läßt sich sowohl unter *wort* als unter *spruch* die Verkündigung des Engels verstehen; *owê* zu Anfang der Verse aber bedeutet einen Klageruf des Dichters, und zu übersetzen wäre: „Wehe, das seufzenbringende Wort und auch der kummervolle Spruch zerstörten da seine Freude." Derartige Pleonasmen, selbst unter Anfügung mit *und ouch*, begegnen nun gewiß häufig bei Konrad, aber ohne Not dürfen wir ihm solche Weitschweifigkeiten nicht aufbürden, zumal wenn eine leichte Änderung Abhilfe schafft.

Diese einfache und schöne Lösung hat nun auch Moriz Haupt bereits in seiner Ausgabe des Engelhard von 1844 gegeben, indem er das *auch* des „mit unsinn gedankenlos zufriedenen" Bearbeiters des Druckes in *ach* änderte. Er schreibt: *owê, das siufzende wort, und ach, der riuweclîche spruch.* Dadurch gewinnen die Zeilen

Klarheit und dichterische Kraft. Dietrich klagt *in sîner klagenôt als ê;* Weheschrei und Achruf brechen mitten durch seine Freude, wie der Sturmwind im Walde die Bäume „in Bruch“ legt. Vgl. Trojanerkrieg 10536 ff.: *si* [Hekate] *sprach sô vrevelîchiu wort von zouberlichen sachen, daz der walt erkrachen begunde von ir sprüchen und sich ze wîten brüchen vil herter vlinse dô zercloup.*

Wie „ach und weh“, formelhaft verbunden als Ausdruck des Jammers und des Jammerns, seit dem elften Jahrhundert durch die deutsche Sprache ziehen, dafür hat nach Jakob Grimm im Deutschen Wörterbuch Bd. I Sp. 161, 162 jetzt Alfred Götze ebenda Bd. XIV Lief. 1 Sp. 1—64 (besonders Sp. 8, 15—17, 21, 22, 26 ff.) eine reiche Lese gegeben, und es erübrigt sich, noch aus eigener Scheuer aufzuschütten[1]). Doch sei Konrads Sprachgebrauch be-

[1]) Nur einige besondere Fälle seien zur Ergänzung des Artikels angeführt. Auch eine Mehrzahl der Formel begegnet: Detlev v. Liliencron im Poggfred am Schlusse des zwölften Kantus (Sämtliche Werke. Bd. 11. Berlin und Leipzig. 6. Aufl. p. 242): *Und meine Seele wird so klar und gut, Unschuldig wie das Gras, worauf ich stehe; Ruhig bewegt sich meine Herzensflut, Versunken sind die vielen Ach und Wehe. Mir wird so froh, so seltsam wohlgemut, Als ob mir Überirdisches geschehe.* — Götze findet p. 27 die Umkehrung *weh und ach* nur im Vers *„Reim und Melodik zu Liebe“*; doch vgl. Spielhagen, Problematische Naturen Abt. I Kap. 27 Anfang (10. Aufl. = Werke. 3. Aufl. Bd. 1, 239): *Nicht alle Kreatur ist fein genug organisiert, diesen Duft* [der blauen Blume] *zu empfinden; aber die Nachtigall ist von ihm berauscht, wenn sie beim Mondenschein oder in der Dämmerung singt und klagt und schluchzt, und all die närrischen Menschen waren es und sind es, die früher und jetzt in Prosa und Versen dem Himmel ihr Weh und Ach klagten und klagen.* — Für adverbialen Gebrauch der Formel führt Götze Sp. 46 nur ein Beispiel an und zwar aus Peter Roseggers Schelm aus den Alpen; der kühne Gebrauch findet sich bei ihm nicht vereinzelt, vgl. im Alpensommer zu Anfang der Erzählung Der Mann in Gefahr (Gesammelte Werke. Bd. 5. Leipzig 1913. p. 306): *Und dennoch ist ihr ach und weh. Wird doch nicht ihr Mann in Gefahr sein?* — In volkstümlicher Sprache überhaupt ist das drastische Wörterpaar beliebt. Im Struwwelpeter (Frankfurt a. M., Rütten & Loening) heißt es in der Geschichte vom Suppen-Kaspar Strophe 3: *Am dritten Tag, o weh und ach! Wie ist der Kaspar dünn und schwach!* — Die erste Strophe einer Ansichtspostkarte aus Hummelsbach (Stuttgart, Jungingers Verlag, etwa 1898): *Vor hundert Jahren zu Hummelsbach Begrub man lebendig den Bullen, Zu bannen der Viehseuche Weh und Ach, O abergläubische Schrullen!* — In einer Festzeitung zum 3. Akademischen Turnbundfest in Hameln am 3.—6. August 1901 (Hameln 1901) singt p. 18

legt: *ach und ôwê mir armez wîp!* Alexius 1148; — *ôwê mir hiute und iemer ach!* Alexius 1042. Partonopier 9256. Trojanerkrieg 12114, 22586; — *ouwê, geselle, und iemer ach!* Troj. 29040; — *ouwê, Pârîs, und iemer ach!* Troj. 34978; — *man hoeret schrîen wê und ach* Parton. 7610; — *ach mir armen und ôwê* Troj. 23247. — In derselben Rede wechseln *wê* und *ach*: Engelh. 5714ff. *ôwê daz hôhen triuwen ie widerwac sô grôzer schade . . . ach friunt, wie bistû komen abe der vil liehten varwe dîn . . . ôwê daz dîniu starken lider ie solten sô gedîhen!* — Troj. 29345 *ouwê, Dêîdamîe, wie gar ich vröuden vrîe dîn herze und dînen reinen muot! ach, vrouwe, liebez herzebluot, wie dîn gemüete nâch mir sent!*

wort und *spruch*, die zu *owê* und *ach* appositionell hinzugefügten Substantiva, sind hier synonym; *spruch* bedeutet dasselbe wie *wort*. Gute Belege bieten Konrads Gedichte auf Maria an den Stellen, an welchen der Engelsgruß *Ave*, der die Empfängnis vermittelt, gefeiert wird. Goldene Schmiede 1287 ff.: *âvê, der veterlîche spruch, der durch dîn ôre, ân allen bruch, dir gie ze herzen unde sleich. er was sô senfte und alsô weich, daz er in menschen verch gedêch, als im der vrône geist verlêch kraft und maht mit hôher state;* und im Marienleich in den Liedern 1, 31 ff. (hrsg. von Bartsch in seiner Ausgabe von Konrads Partonopier und Meliur. Wien 1871. p. 345f.): *avê daz wort alsam ein gluot begonde ir herze enpflammen. daz gab ir sô heizen ruch daz si dich durh den selben spruch ze kinde enphiene ân allen bruch in ir vil kiuschen wammen.* — Zu vergleichen ist auch der Wechsel der gleichbedeutenden Formeln *mit werken und mit worten* (sehr häufig, z. B. Troj. 3155, 7335, 25063, 26913, 29681, 29833) und *mit werken und mit sprüchen* (Troj. 32663) je nach dem benötigten Reimwort (*orten* oder *brüchen*) und endlich ist noch zu beachten Troj. 1903 *mit sprüchen und mit worten.*

E. Hesse in einem Gedicht auf die „Nichtgekommenen": *Mancher hat auch schwere Sorgen, Denn der Jude will nicht borgen; Mancher gar in Ach und Weh, Leidet an Examensnäh'.* - Meister Wurz, Badekur in Reichenhall (Reichenhall 1900) rühmt p. 54f.: *Sieben Mark erhielt er — welch ein Glück — Als Ersparnis bar zurück! Zwar nicht viel ist solches freilich, Doch ihm immerhin erfreulich, Hört er erst das Ach und Weh Der Gefährten im Coupé — Die wie er nach Hause fahren, Doch in andern Orten waren.* — Und auch ein Kompositum — was Götze nicht belegt — bildet die Mundart, indem sie die wackelige Achenseebahn von Jenbach nach dem Achensee parodistisch in *Ach- und Weh-Bahn* umtauft.

Es läßt sich mithin allen Einwänden gegen Haupts Besserung der Verse 5556f. begegnen, und es war ein Rückfall ins Übel, als K. Bartsch in seinen Beiträgen zur Quellenkunde der altdeutschen Literatur (Straßburg 1886) p. 166 für *ach* wieder das *ouch* des alten Druckes einsetzte und ihm die neuen Herausgeber des Engelhard darin folgten. Dagegen ist in den sich anschließenden Versen 5558ff. *diu nâmen dô vil manegen bruch durch sîner freude mitte. daz îsen in der smitte sô sêre niht englüejet* eine Änderung geboten, die Wilhelm Grimm vorschlägt und die sich enger an den Druck hält, der hier *seine*, nicht *seiner* überliefert. In seinem Handexemplare des Hauptschen Engelhard, das ich vor Jahren als köstlichen Eigenbesitz erwarb, hat Wilhelm Grimm folgende Emendation an den Rand des Textes geschrieben und mit der Unterschrift *WG* als sein Eigentum signiert: *sîne freude enmitten smitten.* Es ist die einzige Textbesserung, die sich in W. Grimms Buche vorfindet, in dem er sonst die Beiträge anderer Forscher zum Engelhard in reicher Fülle sorgfältig verzeichnet und manche eigene feine sprachliche und metrische Bemerkungen hinzufügt. Aber zweifellos trifft diese Lesart das Richtige; sie ist sinnvoller und bildhafter und entspricht allein dem Sprachgebrauch des Dichters, der *smitte* nur als schwaches Femininum kennt. W. Grimm mochten die ersten Verse der von ihm herausgegebenen Goldenen Schmiede im Ohre liegen: *Ei künd ich wol enmitten in mînes herzen smitten getihte ûz golde smelzen.* Der Reim findet sich noch an folgenden Stellen. Parton. 14327 *mit swerten und mit bengeln huob sich ein solich tengeln und slahen ûf in alsô grôz sam sich ûf einen anebôz erhebet in der smitten. sêr under in enmitten Partonopier sich werte*; — Parton. 21060 *sô daz er hât den ritter gevellet nider ûf den melm und er im houbet unde helm durchslagen hât enmitten. sîn herze ist in der smitten der êren lûter worden;* — Troj. 30988 *daz swert was wol gehertet in einer guoten smitten: Patroclus wart enmitten enzwei dâ mite gespalten;* — Troj. 32568 *sîn swert daz het ein wîser man geworht in sîner smitten. reht in dem strît enmitten begegent im Achilles;* — Troj. 32938 *er hielt des mâles unde streit in der mâlîe enmitten. daz stahel in der smitten getengelt nie sô sêre wart alsam der helt von hôher art mit swerten was gebliuwen;* — vgl. auch Parton. 21676 *dar nâch vier hundert kâmen sît, die fuoren drinne enmitten. fünf hundert in der dritten rotte kâmen schiere dort.*

In den Versen 5562 ff. *als vaste er wart gemüejet in der vil heizen senden gluot* bereiteten die letzten beiden Worte, für die der alte Druck *Sonnenglut* überliefert, Haupt einigen Verdruß. In den Text der Ausgabe hatte er Vers 5563 gesetzt *in der vil heizen sunnen gluot.* Doch trägt er dazu schon in den Anmerkungen hinter dem Text nach: „ich hätte nicht übersehen sollen, daß *sunnen* unmöglich richtig sein kann. ich wünschte etwas besseres als *sühte* vorschlagen zu können“. In seiner Zeitschrift für deutsches Altertum Bd. 4 (1844), 556 emendiert er dann *in der sunnenheizen gluot* und verweist auf Gottfrieds Lobgesang auf Maria, den er im gleichen Bande p. 513 (vgl. 530, 552) herausgibt, Vers 44, 8 *der sunnenheizen grüeze*, wo *sunnenheizen* freilich selbst erst wieder auf Konjektur beruht. Joseph setzte *sûren gluot*, und dachte dabei wohl an Stellen wie Engelh. 5402 *sô bitter noch sô rehte sûr enkunde nimmer werden kein jâmer ûf der erden.* Aber daß der Dichter so völlig aus dem Bilde fallen könne, hätte Konrad nicht zugemutet werden sollen. Gereke schreibt trefflich *sende gluot* und faßt danach *sende* im Sinne von schmerzlich, gramvoll. Auch finde ich in den Versen des Troj. 5323 ff. *Priamus beswæret was. er nam ze herzen unde las trüeb unde clegelîche sene. der künic Lâmedon, sîn ene* (vgl. 5747 *clagende sene*) diese ursprüngliche Bedeutung, und zwar im Substantiv *sene.* Liegt es da nicht näher, statt des Adjektivs das Substantiv zu wählen, und zwar in Form des Kompositums *senegluot*, das dann dem überlieferten *Sonnenglut* des alten Druckes ganz nahe kommt? Die Vorliebe für solche Zusammensetzungen teilt ja Konrad mit der ganzen Gottfriedschen Schule, und *senegluot* begegnet beim Meister selbst im Tristan Vers 112.

Mit den vorgeschlagenen Änderungen lauten nunmehr die Verse Engelh. 5556—5565:

owê, daz siufzebernde wort,
und ach, der riuwecliche spruch,
diu nâmen dô vil manegen bruch
durch sîne freude enmitten.
daz îsen in der smitten
sô sêre niht englüejet,
als vaste er wart gemüejet

in der vil heizen senegluot,
dar inne bran sîn kiuscher muot
alle zît und allen tac.

Wollen Sie, hochverehrter Herr Geheimer Rat, vorstehende *adversariola* freundlich entgegennehmen. So unbedeutend die bescheidene Festgabe ist, so möchte sie doch nicht eines tieferen Sinnes entbehren. Daß es eine germanistische Studie ist, die Ihnen dargebracht wird, möge bezeugen, wie Sie bei der weltweiten Ausdehnung Ihrer wissenschaftlichen Interessen auch das Deutsche mit besonderer Liebe und Kenntnis umfassen. Daß ferner die Verteidigung eines der Häupter jener großen, einst im Norden blühenden Philologenschule versucht wird, will eine Huldigung gegenüber dem Manne sein, der diesem Kreise nach Leib und Geist entstammt und seine besten Überlieferungen vertritt. Daß endlich von Ach und Weh gesprochen wird: das sind wieder die unaufhörlichen Klagetöne, die mir Hüter der Bibliothek selbst am Festtage nicht verstummen wollen vor dem hochherzigen Spender und Stifter, dem treuen Berater und gütigen Schutzherrn unserer reichen und schönen und doch ach wieder so armen *Bibliotheca Universitatis Monacensis.*



Dr. Karl Friedr. Neumann

Karl Friedrich Neumann.

Seine Lern- und Wanderjahre, seine chinesische Büchersammlung.

Von

Georg Reismüller (München).

Karl Friedrich Neumann[1]) wandte sich nach seiner im Jahre 1825 erfolgten Quieszierung, mit der eine vierjährige Lehrtätigkeit an verschiedenen bayerischen Gymnasien ihren Abschluß fand, wieder den schon früher mit Vorliebe betriebenen geschichtlichen Forschungen zu. Aber die Studien, denen er, als freier Schriftsteller in München lebend, vornehmlich auf der damaligen Kgl. Centralbibliothek oblag, entbehrten eines festen Programmes; auch boten sie dem jungen Gelehrten, der lediglich auf seine Pension von 350 fl. sowie auf den Ertrag seiner den Brockhausschen Journalen gelieferten Aufsätze und Besprechungen angewiesen war, keine Möglichkeit, sich mit ihrer Hilfe ein sorgenfreies Dasein zu schaffen. Gerade dieser Umstand, in Verbindung

[1]) Die folgende Darstellung schöpft zu einem guten Teile aus bisher unveröffentlichten Quellen; aus den Lebenserinnerungen, die Professor Neumann zu Anfang der sechziger Jahre niederschrieb, und aus den Tagebüchern, die er während seiner Reise nach China führte (einiges aus den letzteren hat R. Stübe, Globus 96 [1909], p. 133—136 mitgeteilt). Der Familie des Gelehrten, insbesondere seiner Tochter, Fräulein Emma Neumann, der Verfasserin des ausführlichen Nekrologs in der Beilage zur Allg. Zeitung 1870, Nr. 111 u. 112, und seinem Enkel, dem Professor an der Technischen Hochschule in München, Dr. Heinrich Liebmann, welche die Einsichtnahme in seine Aufzeichnungen in entgegenkommendster Weise gestatteten, sei auch hier herzlich dafür gedankt, ebenso dem Direktor der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek, Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, für die Erlaubnis zur Benützung der Bibliotheksregistratur.

mit seinem häufigen Verkehr auf der Bibliothek, brachte ihn im Frühjahr 1826 auf den Gedanken, um eine Anstellung in diesem Institut nachzusuchen. Seinen reichen sprachlichen und historischen Kenntnissen, die auch Bibliotheksdirektor Philipp Lichtenthaler wohl würdigte, winkte dort bei der Katalogisierung der aus den Klöstern hereingeströmten Büchermassen ein reiches Feld der Betätigung; der Plan scheiterte jedoch an teils finanziellen, teils persönlichen Hindernissen.

Dem in geistiger und leiblicher Not schwer Ringenden fielen nun eines Tages Schlözers „Kritisch-historische Neben-Stunden“ in die Hände. Die Einleitung des merkwürdigen Buches, ein an Johann Georg Meusel gerichteter offener Brief, worin Schlözer die Rückständigkeit der Deutschen in der Pflege der asiatischen Geschichte lebhaft beklagt, machte auf Neumann einen tiefen, ja entscheidenden Eindruck. Jahre zuvor schon waren dem Göttinger Studenten aus Heerens Vorlesungen einzelne ferne Klänge aus dem Osten ans Ohr gedrungen, jetzt aber tönte ihm aus Schlözers Worten klar und vernehmlich das Leitmotiv für seine Forscherarbeit entgegen: „Eine Geschichte des Morgenlandes im ausgedehnten Sinne des Wortes war mir zur Lebensaufgabe geworden.“

Der angehende „Geschichtschreiber des Morgenlandes“ mußte jedoch gar bald erkennen, daß die Lösung dieser Aufgabe ohne die Kenntnis einiger Hauptsprachen des Orients nicht möglich sei. Mit der ihm eigenen Energie ging er unverzüglich an die Erlernung derselben, und zwar fiel seine Wahl auf solche Sprachen, die eine reiche, aber noch fast gar nicht erschlossene historische Literatur besaßen, nämlich das Armenische und das Chinesische. Überdies wurden diese Sprachen an deutschen Hochschulen damals wenig oder überhaupt nicht gepflegt: das Armenische war seit Johann Joachim Schröder (1680—1756) ganz in Vergessenheit geraten, das Chinesische hatte überhaupt erst mit Wilhelm Christian Schott Eingang gefunden, der es seit 1826 als Privatdozent in Halle neben Hebräisch und Arabisch lehrte, allerdings nur gelegentlich, wenn sich ein Schüler dazu fand [1]). Neumann zweifelte nun nicht, daß ein tüchtiger Kenner der beiden Sprachen bei dem

[1]) Hessische Biographien, herausgegeben von Herman Haupt, Bd. 1 (1912), p. 255.

durch die indischen Studien geweckten allgemeinen Interesse für die orientalische Welt nicht verfehlen werde, die Aufmerksamkeit der gelehrten Kreise auf sich zu ziehen und schließlich ein Wirkungsfeld an einer deutschen Hochschule zu finden. Jene Sprachen verhießen also, jede für sich einzeln genommen, innere und äußere Vorteile; aber auch ihre den modernen Orientalisten zunächst sonderbar anmutende Verbindung entbehrte nicht der Berechtigung, insofern als sie, vom äußersten Westen und äußersten Osten der asiatischen Kulturwelt gesprochen und zur Aufzeichnung der geschichtlichen Erinnerungen benützt, die Möglichkeit boten, das Problem der asiatischen Geschichte von den beiden Gegenpunkten hier in Angriff zu nehmen.

So ging denn Neumann zunächst an das Studium des Armenischen. Von dem ihm befreundeten Paläographen Ulrich Kopp auf die Mechitaristen von San Lazzaro in den venetianischen Lagunen aufmerksam gemacht, begab er sich im August 1827 von München aus nach Venedig, der erste deutsche Gelehrte, der um des Armenischen willen das weltferne Inselkloster aufsuchte. Im Verlauf weniger Monate erwarb er sich bei den Mönchen, die einige Jahre vorher auch Byrons[1]) Lehrer gewesen waren, so gute Kenntnisse, daß er bald an die Erforschung der armenischen Geschichtsquellen gehen konnte. Seine Mußestunden benutzte er neben Besuchen auf der Bibliothek von San Marco dazu, für die Münchener Bibliothek gute und billige Bücher einzukaufen, worüber er am 4. Dezember 1827 nach der Heimat berichtet[2]). Daneben fesselt ihn das bunte Getriebe der fremden Stadt, reizt ihn der Anblick des vielgeschäftigen Hafens mit den ein- und ausgehenden Levantefahrern, die ihn immer wieder auf Asien, den Gegenstand seiner künftigen Forschungen, hinweisen. Schon werden neue Pläne erwogen, wie aus einem andern undatierten Brief[3]) hervorgeht, den er (wahrscheinlich im Dezember 1827) an einen befreundeteten Bibliotheksbeamten in München richtet: „. . . Im Armenischen könnte ich mir für die Noth schon selbst

[1]) Byron, Letters and Journals, ed. by R. E. Prothero 4 (1900), p. 9f. et passim.

[2]) Registratur-Akt der Kgl. Hof- u. Staatsbibl. München, B. VI Neumann, Nr. 3.

[3]) Reg.-Akt HStB., B. VI Neumann, Nr. 4.

helfen, doch bleibe ich noch einige Monat, bis Medio Febr. hier, und gedenke dann nach Ragusa zu gehen, um Illyrisch zu lernen ... komme ich dann gen May nach München ... so gehe ich, man wird mich wohl gehen lassen, nach Paris um Chinesisch u. Arabisch zu lernen, — das Persische ist eine Kleinigkeit. Dann geht es, wenn ich 33 Jahr alt bin, an meine Geschichte der Politik, nebenbey sehe ich auch vieler Menschen Städte und Sitten. Morgen mehr, es ist 12. Mein Kopf ist manchmal sehr angegriffen. Ich lese hier die Allgem. Zeitung in einem Casino und die Journale im Atheneum, wovon ich Mitglied geworden bin. Ich könnte viel über ital. Literatur schreiben, habe aber keine Zeit und spare Alles auf die Zurückkunft. Ich bin mit meinem hiesigen Aufenthalt zufrieden; Bibliothekar Bettio[1]) (der Marciana) ist mein Hauptgönner u. wenn die hiesige Biblioth. die Denkschriften der Academie seit 1807 zum Geschenk bekommen könnte, wäre mir sehr lieb; ich bitte mit Lichtenth. und Thiersch gelegentlich darüber zu sprechen ..."

Der in dem Briefe erwähnte „illyrische" Reiseplan, der den jungen Forscher auf ein ganz anderes Gebiet geführt hätte, kam glücklicherweise nie zur Ausführung, vielmehr finden wir ihn, den die Mechitaristen zum Ehrenmitglied ihrer Akademie ernannt hatten, schon im März 1828 wieder in München, wo er seine Vorbereitungen für die Reise nach Paris trifft. Die wenigen Wochen in der Heimat blieben auch sonst nicht ungenutzt. Er arbeitete wieder fleißig an der Bibliothek und fand dort auch gleich Gelegenheit, seine neugewonnenen Kenntnisse im Armenischen zu verwerten, indem er im April eine Beschreibung[2]) der armenischen Handschriften der Bibliothek ausarbeitete. Er erhielt dafür ein Honorar von 25 Gulden. Der Akademie der Wissenschaften machte er im März das Anerbieten, während seines Aufenthaltes in Paris und London[3]) für die Bibliothek ausländische Werke billig anzukaufen und Defekte zu ergänzen. Direktor Lichtenthaler nahm nach Rücksprache mit dem Universitätsbibliothekar Harter das Anerbieten um so lieber an, als gewisse

[1]) Pietro Bettio (1769—1846), italienischer Theologe, damals Vorstand der Marciana.

[2]) C. bav. Cat. 43 der Hof- u. Staatsbibl.

[3]) Reg.-Akt HStB., B. VI Neumann, Nr. 7.

Bibliotheken in anderen deutschen Staaten, z. B. Berlin durch Dr. Spikers[1]) Entsendung nach London, bereits direkte Verbindungen mit dem Ausland zum Zweck des Bücherankaufs gesucht hatten. Er arbeitete für Neumann eine kurze Kaufinstruktion aus, an deren Schluß er die Überzeugung aussprach, „daß Herr Professor Neumann nach dem Antheile, den derselbe der Kgl. Hof- und Central-Bibliothek, als dem reichsten, und wichtigsten, vaterländischen Institute dieser Art, stets bewiesen hat, und zu dessen Schätzen ihm seit 3 Jahren der Zugang auf die liberalste Weise eröffnet worden ist, keiner besonderen Auffoderung bedürfen werde, um die durch seinen Aufenthalt in den oben genannten Städten gewiß zahlreich sich darbietenden, günstigen Gelegenheiten zur Beförderung der mannichfaltigen, literarischen Interessen dieser Anstalt bestens zu benützen" [2]).

Anfang Mai 1828 traf Neumann in der französischen Hauptstadt ein, die damals das europäische Mekka der Orientalisten war, und begann unverzüglich seine Studien am Collège de France. Im Hörsaal Abel-Rémusats traf er unter den Studenten, die der glanzvolle Name des größten damals lebenden Sinologen angezogen hatte, eine Anzahl Deutscher, wie seinen engeren Landsmann Heinrich Kurz, den Schwaben Julius Mohl, den Hessen Friedrich Eduard Schulz, den Elsässer Munch. In einem Brief[3]) aus Paris vom August 1828 gibt er uns selber eine anziehende und lehrreiche Schilderung von dem Unterrichtsbetrieb bei Rémusat, „dem freundlichen heitern Lehrer". Unter den Augen des verehrten Meisters macht er in der Kenntnis der chinesischen Sprache so rasche Fortschritte, daß er sich bereits nach zwei Monaten an die Übertragung des Philosophen Meng-tse ins Deutsche heranwagt[4]) — ein kühnes Unternehmen für einen Anfänger! Sein Eifer findet denn auch die öffentliche Anerkennung seines Lehrers, der, als Sekretär der Société Asiatique mit der Erstattung des Jahresberichts der Gesellschaft betraut, ihn am 29. April 1829 mit folgenden Worten erwähnt: „*Un autre*[5]) *savant Bavarois*,

---

[1]) Samuel Heinrich Spiker (1786—1858), k. preuß. Bibliothekar und Redakteur der Haude- und Spenerschen Zeitung.

[2]) Reg.-Akt HStB., B. VI Neumann, Nr. 8.

[3]) „Die chinesische Literatur in Europa": Ausland 1828 August, p. 891—4.

[4]) Ausland, a. a. O.

[5]) Rémusat hatte zuvor Heinrich Kurz (s. oben) erwähnt.

M. le professeur Neumann, après avoir puisé, pendant son séjour à Venise, aux sources les plus pures de la littérature arménienne, est venu à Paris exprès pour s'y livrer à des travaux sur le chinois; et il a poussé cette étude avec tant d'ardeur, qu'en très-peu de temps il n'a pas craint d'entreprendre la traduction d'un ouvrage non moins difficile par le sujet que par le style, l'un des traités de métaphysique du célèbre Tchu-hi[1])". Liegt auch in den Worten des verbindlichen Franzosen vielleicht eine höflich umschriebene Warnung, die Kräfte nicht zu überschätzen, so lassen sie doch erkennen, wie hoch er den in seinem Lerneifer ungestüm vorwärts drängenden Bayern schätzte, was übrigens auch daraus hervorgeht, daß er ihn späterhin mit guten Empfehlungsbriefen nah London versah.

Neben Rémusat hörte er Antoine-Jean Saint-Martin, bei dem er seine armenischen Studien fortsetzte; als eine Frucht derselben ließ er anfangs 1829 über den armenischen Aristotelesübersetzer David eine Arbeit erscheinen, für welche das Journal Asiatique dem jungen Forscher seine Spalten öffnete[2]). Von Altmeister Silvestre de Sacy ließ er sich ins Persische einführen; die in dem oben angeführten Briefe aus Venedig ausgesprochene Absicht Arabisch zu lernen, hat er anscheinend nicht ausgeführt. Auch die Frage, ob er schon in Paris sich ernstlich mit Sanskrit beschäftigte, muß offen bleiben; ein bestimmter Hinweis auf die Erlernung dieser Sprache findet sich erst aus dem Jahre 1830: als er von Berlin nach London reiste, las er, wie er in seinem Tagebuch vermerkt, im Postwagen in Bopps Grammatik. Der Vollständigkeit halber sei hier noch erwähnt, daß er sich die Kenntnis des Hebräischen schon als Jüngling unter der Anleitung eines Rabbiners angeeignet hatte. Seine Studien brachten ihn auch mit seinem berühmten Landsmann Julius von Klaproth in vielfache Berührung, doch scheint ihm der Umgang mit dem berüchtigten Kritiker und Pamphletisten wenig Vergnügen bereitet zu haben.

Neben den sprachlichen Übungen vergaß er, dessen erste Liebe doch der Historie galt, die Pflege der Geschichte nicht,

[1]) Nouv. Journ. As. III (1829), Rapport p. 29. — Eine Arbeit über Tschuhi veröffentlichte Neumann übrigens erst im Jahre 1837 in der Z. f. d. hist. Theologie VII, 1—88.

[2]) Nouv. Journ. As. III, 49—86; 97—153 (auch sep. ersch. Paris 1829).

welche gerade damals am Collège de France durch **Guizot** glänzend vertreten war. Auch die Vorlesungen Victor **Cousins** besuchte er als eifriger Zuhörer. Der Verkehr mit dem freisinnigen Philosophen, dem er auch persönlich näher trat, mag nicht ohne Einfluß auf seinen späteren politischen Entwicklungsgang geblieben sein. So hatte sich der strebsame Bayer in kurzer Zeit in der Pariser Gelehrtenwelt festen Boden unter den Füßen geschaffen. Schon am 7. Juli 1828 war er zum ordentlichen Mitglied der Société Asiatique ernannt worden, deren Listen ihn als „professeur d'histoire à Munich" aufführen. Daß er tatsächlich den Ruf eines tüchtigen Gelehrten besaß, ist uns ausdrücklich in den interessanten Briefen über den Fortgang der asiatischen Studien in Paris bezeugt, die sich wie folgt über ihn äußern: „Auch besucht Remüsat's Vorlesungen der gelehrte Professor Neumann aus München, der bei großer Vielseitigkeit und klarem Sinne, sehr gründliche Kenntnisse im Armenischen und anderen Sprachen Asiens besitzt, die er zu einer wünschenswerthen Arbeit über die Verfassungen der Völker dieses Erdtheils anzuwenden gedenkt[1])."

Eben diese vielseitigen Kenntnisse halfen dem nur auf seine kärgliche Pension angewiesenen Gelehrten auch die materiellen Schwierigkeiten seiner Lage im teuren Paris besiegen. Der Ertrag kleinerer literarischer Arbeiten setzte ihn in den Stand, auskömmlich zu leben und sich sogar den Luxus des geselligen Verkehrs zu gestatten. Denn Neumann war nichts weniger als ein Stubengelehrter, er bemühte sich im Gegenteil, seinen Blick für die Vergangenheit durch die Beschäftigung mit der lebendigen Gegenwart zu schärfen. Das Paris vor der Julirevolution bot ihm dazu Gelegenheit genug, denn dem Kgl. Bayerischen Professor und Mitglied der Société Asiatique standen auch die Salons der Gesellschaft offen. Dort lernte er verschiedene hervorragende Männer des damaligen Frankreich kennen, wie die Naturforscher **Ampère** und **Cuvier**, und den Archäologen **Letronne**. In ein näheres Verhältnis trat er zu dem fast gleichalterigen Victor Cousin (s. o.), mit dem er manches vertraulich-freundschaftliche Gespräch

---

[1]) Briefe über den Fortgang der Asiatischen Studien in Paris, von einem der orientalischen Sprachen beflissenen jungen Deutschen. 2 verm. Ausg. (Ulm 1830), p. 12.

pflegte. Über all dem bunten Leben vergaß Neumann nicht der Aufgabe, mit der ihn Bibliothek und Akademie in der Heimat betraut hatten; getreulich besorgte er bei den Pariser Buchhändlern die Bestellungen, welche ihm die Münchener Bibliothekare von Zeit zu Zeit, so z. B. am 22. Juni 1828 und am 7. März 1829, zugehen ließen[1]).

Die Beziehungen, die der Gelehrte in Paris angeknüpft hatte, erwiesen sich als sehr nützlich, als er in Verwirklichung des zweiten Teiles seines Reiseprogramms im April 1829 nach London übersiedelte, wohin ihn neben seiner Bewunderung für das freie England vor allem die Aussicht lockte, die reichen und im Gegensatz zu Paris leicht zugänglichen Sammlungen chinesischer Bücher der Asiatischen Gesellschaft und der Londoner Missionsgesellschaft benützen zu können. Mit Einführungsschreiben seiner Pariser Freunde und Gönner versehen — so empfahl ihn Rémusat an den Sinologen Sir George Staunton, den Mitbegründer und Vizepräsidenten der Royal Asiatic Society — hatte er bei seiner anpassungsfähigen Natur keine Schwierigkeit, in dem spröderen englischen Boden rasch Wurzel zu fassen. Staunton führte ihn alsbald in die hochangesehene Asiatische Gesellschaft ein, an deren Sitzungen er eifrig teilnahm; das Sitzungsprotokoll vom 16. Mai 1829 erwähnt seinen Namen ausdrücklich in der Spenderliste[2]). Der neugegründete Oriental Translation Fund bewirbt sich um seine wissenschaftliche Mitarbeit und nennt ihn auch im Rechenschaftsbericht vom 30. Mai 1829 neben Klaproth, Kosegarten, Fleischer unter den ausgezeichneten Gelehrten („*very eminent oriental scholars*") des Kontinents, deren Mitwirkung gesichert sei[3]). Er übernahm hiefür die Übersetzung der Geschichte Vartans von dem armenischen Bischof Elisaeus. Daneben verschmähte er es nicht, die Ergebnisse seiner Beobachtungen und Studien in kürzeren Abhandlungen niederzulegen, die er meist in den Cottaschen Journalen veröffentlichte. Der Erlös aus diesen Arbeiten setzte ihn in den Stand, die Ausgaben für seine Reise von Paris nach London und für den Aufenthalt daselbst zu bestreiten; nicht selten gewährte ihm Baron Cotta Vorschüsse auf noch nicht

[1]) Reg.-Akt HStB., B. VI Neumann, Nr. 9, 11—13.
[2]) Asiatic Journal 27 (1829), p. 726.
[3]) As. Journal 28 (1829), p. 66.

gelieferte literarische Arbeiten. Gar manchmal trieb ihn die Not des Tages unter die Brotschriftsteller, und es darf uns nicht wundernehmen, wenn seiner schnell produzierenden Feder mancherlei Irrtümer und Versehen entflossen, die er selber nach vielen Jahren noch bitter beklagt.

Es ist kein Zweifel, daß Neumann die günstige Aufnahme, die er allenthalben in Paris und London fand, nicht zum mindesten der Fertigkeit verdankte, die er im Gebrauch des Französischen und Englischen besaß; die Mühe, die er während seiner Kaufmannslehrlingsjahre in Frankfurt auf die Erlernung dieser Sprachen verwendet hatte, machte sich jetzt reichlich bezahlt.

Eben dieser Fertigkeit durfte er es zuschreiben, wenn er im Frühsommer 1829 plötzlich vor der Erfüllung jenes Wunsches stand, dessen Verwirklichung er sich wohl nie erhofft hatte, nämlich eine Reise nach dem fernen Osten zu unternehmen. Hatten bis jetzt nur Missionäre, Kaufleute und Diplomaten das Reich der Mitte aufgesucht, um für die Ausbreitung heimischen Glaubens, Handels und Einflusses zu wirken und nebenbei die Kenntnis jener Kulturwelt nach Europa zu vermitteln, so sollte er jetzt der erste deutsche Gelehrte sein, der wirklich und ausschließlich nur zu wissenschaftlichen Zwecken nach China reiste. Nicht einmal Klaproth war es während seiner großen sibirischen Reise gelungen, bis ins eigentliche China vorzudringen; er hatte an der mongolisch-chinesischen Grenze im Januar 1806 wieder umkehren müssen. Mit welchem Entzücken mag Neumann den ihm von seinem Freunde Dorn[1]) übermittelten Vorschlag des Kapitäns Ward angenommen haben! Er sollte diesem als Lehrer des Französischen und Reisebegleiter während einer im April 1830 anzutretenden Fahrt nach Indien und China dienen und dafür freie Reise und 60 Pfund Gehalt genießen. Obgleich diese Bedingungen, wie gleich hier bemerkt sei, kurz vor der Abreise erheblich zu Neumanns Nachteil abgeändert wurden, so blieb er doch bei seinem Entschlusse, den Plan durchzuführen, koste es was es wolle. Jene Tage (März 1830) gehörten, wie er später selbst sagt, zu den bittersten seines an Bitterkeiten eben nicht

[1]) Bernhard Dorn (1805—1881), der spätere Direktor des Asiatischen Museums in Petersburg, hielt sich 1827--29 in London auf.

armen Lebens, und doch war er um der Wissenschaft willen zu jedem Opfer bereit. Nach Abschluß des Vertrages litt es ihn nicht länger mehr in London. Ende Mai 1829 eilte er nach Deutschland zurück, um dort in der bayerischen Heimat Unterstützung für den Plan zu gewinnen, den er in Verbindung mit seiner großen Reise auszuführen gedachte. Er beabsichtigte nämlich nichts Geringeres, als in China eine Sammlung von chinesischen Büchern und Kunstgegenständen anzulegen und sie nach seiner Rückkunft in irgend einer Form dem bayerischen Staate zur Verfügung zu stellen. War er bisher schon in Venedig, Paris und London für die Interessen der Landesbibliothek tätig gewesen, so gedachte er dasselbe jetzt auch in China zu tun. Chinesische Bücher waren damals in Europa selten und teuer, und Neumann hatte nicht Unrecht, wenn er schreibt, daß die ersten Bibliotheken Deutschlands kaum einzelne Bände von den gewöhnlichen Werken besäßen. „Nur Berlin machte eine rühmliche Ausnahme.“ Aber auch die Königliche Bibliothek hatte, wie Klaproths Katalog aus dem Jahre 1822 erkennen läßt, nur eine verhältnismäßig bescheidene Sammlung.

In Verfolgung seiner Pläne begab sich Neumann im Juni 1829 nach München, um auf der Staatsbibliothek Umschau nach etwa dort vorhandenen chinesischen Büchern zu halten und durch ihre Katalogisierung die Aufmerksamkeit der bayrischen Regierung auf sein Vorhaben zu lenken. Der vom Juli 1829 datierte, von seiner Hand stammende Katalog [1]) enthält im ganzen nur 20 Nummern (worunter allerdings einige wertvolle Stücke aus den Jesuitenpressen in China). Er erhielt dafür von der Bibliothek auf Befehl des K. Ministeriums 50 Gulden ausbezahlt.

Da Neumann mit seinen Bemühungen in München nicht durchdrang, reiste er Anfang August 1829 nach Berlin, wo die wissenschaftlichen Kreise bereits auf ihn aufmerksam geworden waren und die Akademie der Wissenschaften ihn zum korrespondierenden Mitglied der historisch-philologischen Klasse ernannte. Am 16. Oktober erbot er sich in einem an die Verwaltung der Kgl. Bibliothek gerichteten Schreiben [2]), „aus wissenschaftlichem

---

[1]) C. bav. Cat. 45 der Hof- u. Staatsbibl.

[2]) Gefl. Mitteilung des Herrn Bibliothekars Prof. Hülle aus den Akten der Kgl. Bibliothek in Berlin.

Interesse und Vorliebe für Preußen, das von jeher das Vaterland jedes wissenschaftlichen Deutschen sei", für die Kgl. Bibliothek zu sammeln. Nach längeren Verhandlungen, die sich bis Anfang 1830 hinzogen, wurde ihm endlich auf Verwendung des Oberbibliothekars Wilken der Betrag von 1500 Reichstalern „zum Ankauf von chinesischen Büchern oder anderer wissenschaftlicher Gegenstände" vom Kultusminister von Altenstein zur Verfügung gestellt. Die Wartezeit benützte er zu vorbereitenden Studien in der chinesischen Bücherei der Kgl. Bibliothek; auch schrieb er verschiedene Artikel für das „Ausland"[1]) und Besprechungen für die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik[2]), nachdem er im Januar 1830 Mitglied der Societät für wissenschaftliche Kritik in Berlin geworden war. Wenige Tage vor seiner Abreise sandte er den Jahrbüchern noch eine kurze Beschreibung der armenischen und chinesischen Handschriften und Bücher, welche Alexander von Humboldt von seiner russisch-sibirischen Reise mitgebracht und der Kgl. Bibliothek zum Geschenk gemacht hatte. Die in Eile hingeworfenen Bemerkungen[3]) zu den fünf chinesischen Werken der Sammlung enthielten eine Reihe von Unrichtigkeiten, die ihm von seiten seines Landsmannes Heinrich Kurz eine gehässige, das Maß des Erlaubten weit überschreitende, wenn auch sachlich berechtigte Kritik eintrugen[4]).

Endlich, am 16. Februar 1830, schlug die langersehnte Abschiedsstunde. Die an ernsten und heiteren Zwischenfällen reiche Reise führte unseren Chinafahrer über Köln durch Flandern nach Calais. An der holländisch-französischen Grenze erregte der deutsche Professor mit seinen Kisten voll deutscher, englischer, griechischer, lateinischer, armenischer, hebräischer und chinesischer Bücher, hinter deren krausen Zeichen sich vielleicht staatsgefähr-

[1]) Die dramatische Poesie der Chinesen. Von Karl Friedrich Neumann: Ausland 1829, Nr. 231, 233 und 237.

[2]) Han koong tsew, or the Sorrows of Han. Transl. from the Chinese by J. F. Davis. London 1829: Jahrbücher f. wiss. Kritik 1830 (Januar), Sp. 101—104. — Konrad Mannert, Geographie von Indien. 2. Aufl. Leipzig 1829: ibid. 1830 (März), Sp. 445—451.

[3]) Jahrb. f. wiss. Krit. 1830 (Febr.), Anzeigebl. Nr. 2.

[4]) Über einige der neuesten Leistungen in der chinesischen Litteratur. Sendschreiben an Herrn Professor Ewald in Göttingen von Dr. Heinrich Kurz. Paris 1830 (Rez. in Nouv. J. As. 7 [1831], p. 373—397). Vgl. auch Klaproth gegen Neumann, Nouv. J. As. 8 (1831), p. 66—80.

licher Inhalt barg, die schweren Bedenken des französischen Zollbeamten, die erst durch ein gewichtiges Fünffrankenstück zerstreut werden konnten. Ein kurzer Aufenthalt in Lille, wo er der wertvollen, aber verwahrlosten Stadtbibliothek einen flüchtigen Besuch abstattet, läßt ihn die „barbarischen Zustände“ und die Unbildung „nach allen Richtungen des Geistes und des Lebens“ in der französischen Provinz beklagen. Die Überfahrt geschah von Calais nach Dover, wo ihm wieder wegen seiner Bücher Schwierigkeiten gemacht wurden. Mitte März traf er in London ein, von Freunden und Gönnern lebhaft begrüßt. Die Zeit, die ihm noch bis zur Ausreise zur Verfügung stand, verbrachte er meist in den Bibliotheken, um sich einen Überblick über die chinesischen Druckerzeugnisse zu verschaffen. Sein Hauptaugenmerk wendete er diesmal der großen Büchersammlung zu, die Dr. Morrison, der berühmte Missionär und Sinologe, aus China mitgebracht hatte. Wie das Tagebuch vermerkt, besuchte er sie am 28. März zum erstenmal und arbeitete während der folgenden Tage fleißig in ihr. Er fertigte sich ein Verzeichnis der ihm wichtig erscheinenden chinesischen Bücher an, um es bei seinen Ankäufen in Kanton zugrunde zu legen. So hatte er Gelegenheit, noch in Europa einige sehr wichtige Werke kennen zu lernen, wie z. B. die große Sammlung der Reichsannalen, dann Sze Ma-kuangs umfangreiches Geschichtswerk, den T'ung kien, sowie einige enzyklopädische Sammelwerke, das San ts'ai t'u hui und das Yüan kien lei han. Tatsächlich ist es ihm auch gelungen, diese grundlegenden Werke mit Ausnahme des San ts'ai t'u hui in China zu erwerben. Den Sitzungen der Asiatischen Gesellschaft wohnte er am 20. März und 3. April bei; bei letzterer Gelegenheit erhielt er von seinem Pariser Studiengenossen Julius Mohl die Nachricht von der Ermordung des unglücklichen Schulz[1]): er sei von einem Kurden erschlagen worden, der geschworen habe, für seinen von einem Engländer erschossenen Vater an dem ersten Europäer Rache zu nehmen, der ihm in den Weg käme. Bei seinem alten Gönner Staunton traf er mit dem Nordpolfahrer Franklin zusammen. Auch der damalige preußische Gesandte von Bülow, dem er von Wilhelm von Humboldt empfohlen worden war, interessierte sich für seine Reise und lud ihn

[1]) S. o. p. 441.

wiederholt zu Tische. Auch führte er ihn bei Nathan Rothschild ein, bei welchem er den Restbetrag der ihm von der preußischen Regierung angewiesenen 1500 Taler zu erheben hatte. Die Umrechnung in die englische Währung brachte noch einen Verlust von 50 Talern! Überhaupt bereitete ihm die Finanzierung seines Unternehmens noch mancherlei Sorgen, und er war auf alle erdenkliche Weise bemüht, die ihm zur Verfügung stehenden Mittel zu vermehren. Glücklicherweise erhielt er gerade jetzt für seinen ersten Beitrag zum Oriental Translation Fund die stattliche Summe von 100 Pfund ausbezahlt; er schrieb daneben Anzeigen, korrigierte Druckbogen, gab Unterricht „und trieb alles, wozu sich die armen wissenschaftlichen Deutschen in England und allenthalben auf Erden brauchen lassen, um das Leben zu fristen".

Die Kunde von dem deutschen Gelehrten, der als gewöhnlicher Matrose (*able seaman*) — so stand es im zweiten abgeänderten Vertrage — nach China fahren wollte, um dort Chinesisch zu studieren und Bücher zu kaufen, erregte nicht geringes Aufsehen in London. Auch das Asiatic Journal[1]) berichtet von der bevorstehenden Abreise des Münchener Gelehrten. Welcher Wertschätzung er sich übrigens von seiten der englischen Fachgenossen erfreute, geht aus einer Bemerkung hervor, welche dieselbe Zeitschrift ihm wenige Wochen später gelegentlich einer Besprechung von Avdalls History of Armenia widmet; es heißt da: „*A distinguished living ornament of the academy of San' Lazar is its professor, Mr. C. F. Neumann, whose fame as an eminent oriental scholar is well established*[2])". Nachdem er noch seine Handbibliothek unter mancherlei Schwierigkeiten — sie durfte nur unter dem Namen des Kapitäns an Bord genommen werden — auf dem Schiffe untergebracht hatte, war er reisefertig. Am 17. April hob der Sir David Scott die Anker und steuerte durch den Kanal dem offenen Meere zu. Der Lotse, welcher das Schiff bei der Insel Wight verließ, trug mit sich die letzten Grüße Neumanns an seine deutschen Freunde hinweg; es waren Briefe an Rosen[3]) in London und Bopp in Berlin.

---

[1]) As. Journ., N. S. 2 (1830), p. 173 (Mai).

[2]) Ibid., p. 214 (Juli).

[3]) Friedrich August Rosen (1805—1837), Sanskritist, 1828—1830 Professor für orientalische Sprachen an der Universität London.

Der deutsche Professor und Chinafahrer[1]) galt bei der rauhen, nur auf schnellen Gelderwerb erpichten Schiffsmannschaft als sonderbarer Schwärmer; er wurde übrigens vom Kapitän und den anderen Offizieren nicht zum Matrosendienst herangezogen, zu dem er eigentlich verpflichtet war, sondern als einer ihresgleichen betrachtet. Er konnte also im Rahmen der strengen Schiffsordnung beliebig über seine Zeit verfügen und sich für die fast fünf Monate dauernde Fahrt einen regelrechten Studienplan ausarbeiten, an den er sich auf das strengste hielt, soweit ihn nicht schlechtes Wetter oder die Tropenhitze daran hinderte. Die Morgenstunden wurden mit dem Lesen und Exzerpieren der antiken und mittelalterlichen Schriftsteller zugebracht, die Nachrichten über den Orient, namentlich über Indien und China, enthalten. Die Tagebücher zeigen reiche Spuren dieser Arbeiten, die sich auf Xenophon, Polybius, Strabo, Arrian und Ptolemäus, auf Marco Polo und Ruysbroek erstreckten. Daneben las er neuere Werke über den Osten, wie Abulfazls „Aīn-i-Akbarī“ in der Gladwinschen Übersetzung, Reginald Hebers indische Berichte, Dobells[2]) Schilderungen aus China, sowie die Lebensbeschreibungen von Munro[3]) und Raffles[4]). Der Vormittag war dem Sprachstudium gewidmet, dem Chinesischen, dem Sanskrit, dem Persischen und Armenischen; der Schuking, das Ta Tsing lü li[5]), Teile des Mahābhārata wurden durchgearbeitet. Nach dem zweiten Frühstück schrieb er am Tagebuche. Der so mit strengster geistiger Arbeit erfüllte Tag wurde beschlossen mit der Lesung des Alten Testaments, Goethes, Shakespeares; manchmal griff er auch zu Coleridge und Walter Scott.

Am 6. August steuerte das Schiff Anjer an der Westspitze Javas an. Zum erstenmal berührt sein Fuß asiatische Erde, ver-

[1]) Von hier ab fußt die Skizze im wesentlichen auf Neumanns Reisetagebuch und seiner im Jahre 1861 niedergeschriebenen zusammenhängenden Darstellung „Meine Reise nach China vor dreißig Jahren“.

[2]) Peter Dobell, Travels in Kamtchatka and Siberia; with a Narrative of a Residence in China. 2 vol. London 1830.

[3]) George Rob. Gleig, The Life of Major-General Sir T. Munro, late Governor of Madras. 3 vol. London 1830.

[4]) Lady Sophia Raffles, Memoir of the Life and Public Services of Sir T. S. Raffles. London 1830.

[5]) Das Strafgesetzbuch der Tsing-Dynastie.

nimmt sein Ohr neben malaiischen auch chinesische Laute; ja, es gelingt ihm, sich mit den Söhnen des Mittelreiches zu verständigen. Am 20. August wurde Singapore erreicht, wo er bis zum 28. verweilte. Die Stadt mit ihrem bunten Volksleben wird kreuz und quer durchstreift, den protestantischen Missionären und ihren Schulen werden Besuche abgestattet. Die armenische Kolonie behandelt den ihrer Sprache kundigen Gelehrten aus dem fernen Deutschland mit großer Auszeichnung. Um den Preis von acht Dollar ersteht er ein japanisches Vokabular. Endlich, am 8. September 1830, lief der Sir David Scott in den Hafen von Macao ein, und klopfenden Herzens betrat Neumann zum erstenmal chinesischen Boden. Er eilte, sich Dr. Morrison, der sich damals in der Stadt aufhielt, vorzustellen, fand aber trotz der Empfehlungen, die ihm Staunton mitgegeben hatte, eine kühle Aufnahme. Wie ihm der Missionar später selbst gestand, hegte er gegen ihn als einen Schüler der Pariser Sinologen, insbesondere Klaproths[1]), ein gewisses Mißtrauen, das sich aber schnell zerstreute, als er sich von dem wissenschaftlichen Ernst und der Ehrlichkeit des jungen Bayern überzeugt hatte. Auf das herzliche Einvernehmen, das sich gar bald zwischen den beiden entwickelte, fällt ein warmes Licht aus einem Briefe, in welchem Morrison seinem Freunde Staunton über den günstigen Eindruck berichtet, den dessen Schützling auf ihn gemacht habe[2]). Er unterwarf den angehenden Sinologen einer regelrechten Prüfung, indem er ihm seine eigene chinesische Bibelübersetzung und die Gespräche des Konfuzius, die Lun-yü, zum Übersetzen vorlegte. Von einem Aufenthalt in Macao riet er ihm dringend ab, da diese Stadt wegen der Unwissenheit ihrer Bewohner nicht der geeignete Ort für den Sprachbeflissenen und Büchersammler sei, und empfahl ihm, gleich nach Kanton weiterzureisen. Doch Neumann, der die teure Großstadt scheute,

---

[1]) K. hatte kurz zuvor einen seiner berüchtigten giftigen Angriffe gegen M. wegen seines chinesischen Wörterbuchs geschleudert.

[2]) „*My Dear Sir, I have had the pleasure to hear from you thrice, by the ships of the season. Once by Professor Neumann, to whom I have rendered every civility in my power. His general knowledge and good sense made him an agreeable visitor in our family, frequently before I came up to Canton. Mr. Dent has liberally given him a room and place at his table at Canton.*“ (Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, D. D., compiled by his Widow, II [London 1839], p. 437, Brief aus Kanton vom 8. Nov. 1830).

ließ sich nicht abschrecken und fand auch bald einen passenden Unterschlupf bei den portugiesischen Mönchen des Klosters San José; der freundliche Pater Gonçalves[1]), der Verfasser einer Reihe von bekannten chinesischen Lehrbüchern, verschaffte ihm auch einen geeigneten Mentor in der Person eines aufgeweckten chinesischen Klosterzöglings. Mit diesem jungen Manne trieb er nun jeden Tag Chinesisch und ließ sich auch sonst in zwanglosen Gesprächen über die ihm unverständlichen Besonderheiten der fremden Umgebung aufklären. P. Gonçalves führt ihn mit dem portugiesischen Konsul in Bangkok, da Silveira, zusammen; durch Morrison lernt er Dr. Knox, einen eben aus Birma zurückgekehrten Arzt, kennen; aus ihren Berichten gewinnt er die Überzeugung, daß Siamesisch und Birmanisch nichts weiter als Dialekte des Chinesischen sind[2]). Über die Philippinen erfährt er manches Wissenswerte von dem englischen Faktoreibeamten Hugh Hamilton Lindsay[3]), der ihm einen in der Tagalasprache verfaßten Beichtspiegel zum Geschenk macht. An ein systematisches Büchersammeln allerdings war, wie er sich nun selbst überzeugen mußte, in Macao nicht zu denken. So siedelte er denn mit der englischen Faktorei, wenn auch schweren Herzens, im Oktober nach Kanton über. Das Glück war ihm hold. Der junge Launcelot Dent, ein reicher hochgesinnter Kaufmann, nahm ihn als Gast in sein stattliches Haus auf. Auf diese unerwartete Weise aller materiellen Sorgen überhoben, konnte er sich nun frohgemut seiner doppelten Aufgabe des Lernens und Sammelns widmen. Hören wir ihn selbst: „Ich suchte nun meine Zeit nach allen Richtungen vortheilhaft zu verwenden. Ein gelehrter Chinese wurde für theueres Geld als Lehrer angeworben, welcher dreimal wöchentlich im Geheimen zu mir kam. Den Fremden Unterricht in der Kenntnis der chinesischen Sprache zu erteilen, war damals verboten. Ich offenbarte dem Manne, daß ich vorhabe, eine große Büchersammlung

[1]) P. Joaquim Affonso Gonçalves, Priester der portugiesischen Missionsgesellschaft, wirkte 1812—1841 in Macao.

[2]) Morrison, Memoirs II, 440 — Zur Verwandtschaft dieser drei Sprachen vgl. Ernst Kuhn, Ueber Herkunft und Sprache der transgangetischen Völker (München 1883). p. 9ff.

[3]) Verfasser mehrerer Flugschriften über die anglo-chinesischen Beziehungen.

und andere die eigenthümliche Kultur des Mittelreiches bezeichnende Gegenstände anzukaufen. Dies war manchen Schwierigkeiten unterworfen. Die großen Buchhandlungen sind innerhalb der Stadt, welche damals die auf einige Straßen längs der Vorstädte beschränkten Ausländer nicht besuchen durften.“ Und weiter: „Mein Lehrer und mein Bedienter wußten schnell einen Ausweg zu finden, um das Verbot zu umgehen. Ganze Haufen von Büchern wurden in ein abgelegenes Haus der Vorstadt gebracht, wo ich hinging und die Auslese hielt. Wenige Wochen waren vergangen, und 12000 Bände[1]), worunter die seltensten und kostbarsten Werke der chinesischen Literatur alter und neuer Zeit, lagen da in der Kaufhalle des Herrn Dent übereinander geschichtet — die Chinesen stellen ihre Bücher nicht auf, sondern legen sie übereinander — welche ich sämtlich mein Eigenthum nennen konnte. Meine Freude kannte keine Grenzen. Ich ging einigemal des Tages vor der Sammlung auf und ab und konnte mich an meinen Schätzen nicht satt genug sehen. Dann ließ ich mir durch meinen Bedienten die Kataloge der Werke bringen, welche sich auf den Buddhismus und die Taoreligion oder die Lehre des Laotse beziehen, um mit Muße auszusuchen, was mir zusagte. Die buddhistischen und Taowerke werden nemlich in den Klöstern der betreffenden Religionen gedruckt[2]) und am leichtesten und billigsten von diesen Korporationen unmittelbar bezogen. Der Prior im Taokloster forderte ungeheuere Summen. Mittels der Zauberformeln in seinen Büchern, ließ er mir sagen, könne man alle Teufel austreiben,

[1]) = chin. tschüan, nach der Art der chinesischen Bibliographien gezählt. Nach europäischer Zählung waren es ungefähr 6000 Bände.

[2]) Neumann bezog, wie aus seiner Vorrede zum „Catechism of the Shamans“, p. VII und X, und jener zum „Katechismus der Schamanen“ (Z. f. d. hist. Theologie 4 [1834], p. 2) hervorgeht, den größeren Teil seiner buddhistischen Bibliothek aus dem Buddhistenkloster gegenuber der europäischen Faktorei in Kanton, das er bald Hainan-, bald Haitschong-Kloster nennt. Beide Bezeichnungen stimmen allerdings insofern nicht, als das Kloster in Wirklichkeit Hai-tschuang-sse heißt (Chinese Repository 2 [1833/34], p. 257) und sich auf der Flußinsel Honan befindet; unter diesem Namen ist es auch heute noch bekannt und berühmt und wird z. B. von Kronprinz Rupprecht von Bayern in seinen Reiseerinnerungen p. 126 erwähnt. — Die auf der Hof- und Staatsbibliothek vorhandenen chinesisch-buddhistischen Werke sind laut Titelblatt im Kloster Hai-tschuang gedruckt.

verborgene Schätze heben, Krankeiten heilen usw. Ich erwiderte, so möge Seine Hochwürden das Zeug behalten. Es dauerte nicht lange, so habe ich die Bücher um geringes Geld erhalten." Der reine Ankaufspreis der chinesischen Sammlung in Kanton belief sich, wie aus einem Brief Neumanns an die Direktion der Kgl. Bibliothek in Berlin vom 5. Oktober 1831 [1]) hervorgeht, auf 1850 spanische Dollar (etwa 8800 M.). Daneben hatte er noch 80 Dollar an die Zollbeamten dafür zu bezahlen, daß sie die an und für sich einem strengen Ausfuhrverbot unterliegenden Bücher als Papier deklarierten und verzollten. Erleichtert atmete er auf, als seine Bücherschätze endlich wohlverwahrt in zwölf Kisten auf dem Sir David Scott in seiner Kajüte standen, wohin er sie hatte verbringen lassen, um die Frachtkosten im Schiffsraum zu ersparen.

Das von den Chinesen allen Fremden entgegengebrachte mit Verachtung gepaarte Mißtrauen, mit dem Neumann bei seinen Bücherankäufen zu kämpfen hatte, erschwerte ihm auch den Verkehr mit gebildeten Landesbewohnern, nach dem es ihn so sehnlich verlangte; ein regelmäßiger Austausch war unmöglich. Einmal widerfuhr ihm die Ehre, mit anderen Europäern zu einer Gasterei der chinesischen Kaufleute eingeladen zu werden, die ihn als Kenner der chinesischen Schriftzeichen besonders aufmerksam behandelten. Ein andermal vermittelte Dr. Morrison eine Unterredung mit einem mohammedanischen Geistlichen, mit dem er sich über die Einführung des Islam in China unterhielt. Mit einem Mandschu aus Peking konnte er sich im Kuan-hua (der offiziellen Reichssprache) unterhalten, während er des Kantoner Dialektes, des Punti, nicht mächtig war. Sehr häufig besuchte er die Parsis aus Bombay, die als reiche Kaufherren in Kanton lebten.

Dem Vielbeschäftigten schlug die Scheidestunde viel zu früh. Anfangs Februar 1831 trat er auf dem Sir David Scott die Rückreise an, welche, einen Besuch auf St. Helena abgerechnet, ohne besondere Zwischenfälle rasch und glücklich verlief. Während der fast vier Monate dauernden Fahrt wurde fleißig gearbeitet. Die bereits auf der Hinfahrt begonnenen Unternehmungen, eine „Staaten- und Kulturgeschichte Asiens", sowie die Übersetzung

---

[1]) Nach Mitteilung von Prof. Hülle.

des Lazar von Parb[1]) scheint er nicht weiter fortgeführt zu haben; dagegen nahm er die Übertragung eines armenischen und zweier chinesischer Texte, die er aus seiner Bibliothek ausgewählt hatte, in Angriff und förderte sie fast bis zur Druckreife, so daß er sie bald nach seiner Rückkunft in die Pressen des Oriental Translation Fund[2]) geben konnte. Am 24. Mai 1831, nach einer Abwesenheit von mehr als dreizehn Monaten, betrat er wieder den Boden Altenglands.

Er hatte sein Ziel erreicht, dank seiner eisernen Ausdauer und seinem unermüdlichen wissenschaftlichen Streben. Er kehrte zurück mit einer vertieften Kenntnis der chinesischen Sprache und im Besitz einer reichen und für damalige Verhältnisse kostbaren Büchersammlung, die an Zahl der Bände und Vielseitigkeit des Inhalts die chinesischen Bestände der europäischen Bibliotheken weit in den Schatten stellte und selbst Morrisons berühmte Bibliothek um ein Sechstel an Größe[3]) übertraf.

Der Raum verbietet, auf die genauere Beschreibung und die ferneren Schicksale der Sammlung einzugehen. Nach vielen vergeblichen Bemühungen, sie ganz und ungeteilt in der Königlichen Bibliothek in Berlin unterzubringen, entschloß sich der Gelehrte schweren Herzens zu einer Teilung derselben. Berlin erhielt für die seinerzeit angewiesenen 1500 Taler 2410 Bände; die zweite größere Hälfte, rund 3500[4]) Bände, wanderte nach München und ging dank dem persönlichen Eingreifen Ludwigs I., an den sich Neumann in einer Eingabe[5]) vom 1. Mai 1832 unmittelbar gewandt hatte, am 7. März 1833 in den Besitz der Hof- und Staatsbibliothek über[6]), deren weitblickender Direktor Lichtenthaler den

---

[1]) Armenischer Geschichtschreiber des 5. Jahrh. n. Chr.; vgl. über ihn Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur (1836) p. 70f.

[2]) Translations from the Chinese and Armenian, with notes and illustrations, by Charles Fried. Neumann. London 1831.

[3]) Morrison selbst gibt in einem Briefe vom 24. März 1824 (Memoirs II, 252) für seine Sammlung „10000 volumes of Chinese books" an, eine Zahl, die jedenfalls wieder vom Standpunkt der chinesischen Bibliographie aus zu verstehen ist. Vgl. dazu Neumanns 12000 Bände, s. o. p. 453.

[4]) Nicht 10000 oder 12000 Bände, wie immer noch in der Literatur auftauchende Angaben behaupten!

[5]) Reg.-Akt HStB., B 110, Nr. 3.

[6]) N. hat der Bibliothek seine Sammlung demnach nicht hinterlassen, wie die Allg. Deutsche Biogr. 23, 530 annimmt.

Erwerb der Sammlung gegen Errichtung eines für Neumann geeigneten Lehrstuhles an der Universität München in seinem der Akademie der Wissenschaften am 8. Juni 1832 erstatteten Bericht[1]) angelegentlichst befürwortet hatte. Mit dieser Erwerbung rückte Bayerns Nationalbibliothek, damals nach Zahl und Erlesenheit der von ihr behüteten Schätze die zweite Bibliothek Europas, auch mit ihrem chinesischen Bestand dicht an Paris[2]) heran und behauptete diesen Ehrenplatz durch mehrere Jahrzehnte hindurch, während welcher sie noch einige umfangreiche und wertvolle chinesische Neuzugänge zu verzeichnen hatte.

Die bayerische Unterrichtsverwaltung aber, die vorher im Gegensatz zu Preußen Neumann wenig Interesse entgegengebracht hatte, förderte ihn jetzt um so energischer; auf ihren Vorschlag hin wurde er durch königliches Dekret vom 2. März 1833 zum außerordentlichen, am 30. Dezember des gleichen Jahres zum ordentlichen Professor der allgemeinen Literärgeschichte, der chinesischen und armenischen Sprache und Literatur und der allgemeinen Länder- und Völkerkunde ernannt und ihm zugleich die Stelle eines Konservators der in das Eigentum der Hof- und Staatsbibliothek übergegangenen Sammlung chinesischer Bücher, Gemälde und sonstiger Merkwürdigkeiten übertragen. So ehrte Bayern sich und den Mann, dem Deutschland die erste große Sammlung chinesischer Bücher verdankte, indem des Landes vornehmste Universität als die erste[3]) in Deutschland die Sinologie unter die von ordentlichen Lehrkräften vertretenen Disziplinen aufnahm.

[1]) Reg.-Akt HStB., B 140, Nr. 6.

[2]) Die Bibliothèque Nationale besaß damals ungefähr 5000 chinesische Bände.

[3]) Schott hatte sich am 8. Dezember 1832 an der Universität Berlin für chinesische Sprache und Literatur habilitiert, wurde aber erst am 23. Juli 1838 zum außerordentlichen Professor für das Fach des Chinesischen, der tatarischen und anderer ostasiatischer Sprachen ernannt (Hessische Biographien 1, p. 256).

Einiges über das Infix *mn* und dessen Stellvertreter *p* in den austroasiatischen Sprachen.

Von

P. **W. Schmidt** S. V. D. (Mödling b. Wien).

I. Das Infix *mn*.

1. Khmer.

Das Infix *mn* tritt im Khmer[1]) am häufigsten auf und ist dort auch zu der konstantesten Bedeutungsfixierung gelangt. Aymonier hatte in seinem „Dictionnaire Khmer-Français" es trotzdem nicht in seiner Eigenart erkannt, er wirft es mit dem Infix a^m, u^m zusammen, von denen er bloß zu sagen weiß, daß sie „les plus communs" sind; das folgende *n* sei nur „euphonique" (p. XII, XVI). Auch in meiner ersten Darstellung desselben in „Die Sprachen der Sakai und Semang auf Malakka"[2]) gelangt seine Bedeutung durch die bloße Einordnung in den Dreistufenbau der Wortbildung der Mon-Khmer-Sprachen, den ich dort aufstellte, nicht zu seinem vollen Recht. In meiner Arbeit „Die Mon-Khmer-Völker"[3]) wende ich für dasselbe die Bezeichnung „Doppelinfix" an, die auch schon in meinem „Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen"[4]) zur Verwendung gelangt war. Auch

[1]) Das *m* wird beim Khmer zum Anusvāra des vorhergehenden Vokals; über die Verwandlung des *n* in *ṇ* bei tonlosem Stammanlaut s. Schmidt, Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen §§ 128—130, 135.

[2]) Separatabdruck p. 169—170; zuerst in „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië, 6e Volgr., Deel VIII.

[3]) Braunschweig 1906 p. 14 u. 43.

[4]) Denkschr. Kais. Ak. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl. Bd. 51, Abh. III (1905), p. 131.

diese Bezeichnung soll in folgendem einer kritischen Nachprüfung unterzogen werden.

Die Bedeutungsfunktion des Infixes *mn* ist

a) in der übergroßen Mehrzahl der Fälle die eines Verbalsubstantivs, ähnlich den deutschen Substantiven auf „-ung“, oder eines Abstraktums, ähnlich den deutschen Substantiven auf „heit“: *ku*^{m}*ṇāć* Bosheit (*kāć* böse), *ga*^{m}*nuor* Erziehung (*guor* entsprechend).

b) Seltener ist die Bedeutung des durch eine Handlung erzielten Resultats; immer ist dann wohl die Nuancierung einer gewissen Abstraktheit damit verbunden: *ku*^{m}*ṇāt* tranche (*kāt* tailler), *ku*^{m}*ṇap* vergrabene Sache, Schatz (*kap* vergraben), *ku*^{m}*ṇoḥ* verhaftet (*koḥ* verhaften), *pa*^{m}*ṇūk* Haufen (= *phnūk; pūk* Höcker).

c) Mehrfach tritt dabei die Idee einer gewissen Pluralisierung auf: *ku*^{m}*ṇān* Apanage, Vasallen (*kān* erhalten), *ja*^{m}*ṇān* Sachen, die zu Boden geworfen sind (*jān* zu Boden werfen, *jnān* das zu Boden Geworfene), *ja*^{m}*nāb* Tiefebenen am Fuß der Berge (*jāb* anhaften).

d) Seltener sind die Fälle, wo die Bedeutung eines Werkzeugs gegeben ist, vielfach ist hier die Bedeutung einer Spezialisierung gegenüber dem durch Infigierung von *n* gebildeten gewöhnlichen Instrumentalsubstantiv vorhanden: *ja*^{m}*nāb* ein Folterinstrument (*jnāb* Presse, *jab* pressen), *ku*^{m}*ṇā* Amulett (*kā* beschützen).

Merkwürdig sind einige Fälle mit *d*-Anlaut, wo eine *mn*-Form eine *rn*-Form, die sonst nicht häufig ist, in gleicher oder ähnlicher Bedeutung zur Seite hat: *da*^{m}*nūl* auf dem Kopf getragene Last = *drenūl* (*dūl* auf dem Kopfe tragen), *da*^{m}*nāb* Niederungen: *drenāb* Teppich, etwas unten Ausgebreitetes (*dāb* unten), *da*^{m}*nać* Stich einer Biene u. ä.: *drenāć* Stachel (*dāć* stechen), *da*^{m}*nub* Damm = *drenab* (*dub* entgegenstellen). Nur einen Fall dieser Art finde ich auch mit *p*-Anlaut: *pa*^{m}*ṇek* Bruchstück = *preṇek* (*pek* brechen).

Die Auffassung, daß *mn* ein Doppelinfix sei, zusammengesetzt aus einem Infix *m* und einem Infix *n*, kann sich zunächst darauf stützen, daß tatsächlich diese beiden letzteren „einfachen“ Infixe im Khmer in geläufigem Gebrauch sind. Auch die Bedeutungsfunktionen der beiden scheinen einer derartigen Auffassung günstig zu sein. Denn durch Infigierung von *m* entstehen überwiegend Personaladjektive, Personalpartizipien, die den Täter ausdrücken; durch Infigierung von *n* werden Instrumentalsubstantiva gebildet: durch die Verbindung des tätigen Subjekts mit dem Instrument des

Handelns käme die Handlung selbst zustande. Dieser Auffassung, ganz abgesehen davon, daß sie zunächst nichts weiter ist als eine gedankliche Konstruktion, ist es freilich nicht günstig, daß es sozusagen keinen einzigen Wortstamm gibt, bei welchen alle drei Infixbildungen zugleich vorkämen; das ist selbst nicht bei den sonst in Wortbildungen so reich verzweigten drei Stämmen *kāt* „abschneiden“, *pek* „brechen“, *rab* „eben“ der Fall[1]). Ich finde nur einen einzigen Fall, wo aber der Zusammenhang der Bedeutungen gerade nicht vorhanden ist: *ćā*^{m} bewachen, beachten, *ćhnā*^{m} Wächter, *ćhna*^{m} Jahr, *ća*^{m}*ṇā*^{m} Kennzeichen, Zeugnis.

Dagegen liegt ein unverkennbares Zeugnis für den zusammengesetzten Charakter des *mn*-Infixes in den oben (p. 458) angeführten Formen, wo ein *rn*-Infix ihm fast parallel geht; denn hier erscheint *m* allein durch *r* ausgewechselt, muß also von *n* ablösbar sein. Es ist deshalb von Interesse, auch die übrigen sicheren Fälle[2]) mit *rn*-Infix hier anzuführen: *treṇam* Enthaltung (*tam* sich enthalten), *drenuṅ* Kamm, Verlängerung (*duṅ*, ziehen, zielen), *drenö* Stütze (*dö* auf etwas stellen), *drena*^{m} Hühnersteig (*da*^{m} sich niederlassen [Vögel]), *srenaṅ* Jägerhütte auf einem Baum (*saṅ* erbauen, konstruieren), *sreṇuk* Vergnügen (*sukh* Glück). Wie man sieht, handelt es sich auch hier um lauter dental anlautende Stämme; die Bedeutungsfunktion ist analog der der Infigierung *mn*, nur wiegt die Instrumentalbedeutung etwas vor.

Keine Aufklärung für unsere Frage kann bezüglich des Khmer aus der Beziehung des Infixes *mn* zu Präfigierungen gewonnen werden, aus denen es hervorgegangen wäre. Es ist aber dabei zu berücksichtigen, daß im Khmer überhaupt sehr wenig Nasale als Präfix vorkommen, so daß auch für die Infixe *n* und *m*, deren Hervorgang aus früheren Präfixen *n* bzw. *m* in andern Sprachen positiv dargetan werden kann[3]), ein derartiger Ursprung im Khmer nicht nachweisbar ist. Das sichere Herauskennen der Fälle von *m*- und *n*-Präfigierung wird noch dadurch erschwert, daß vielfach eine Assimilierung des Nasals an den Anlautkonsonanten des Wort-

---

[1]) S. die Bildungen bei Schmidt, Die Sprachen der Sakei und Semang p. 170.

[2]) Als solche betrachte ich diejenigen, wo die Ableitung von dem aufgefundenen einfachen Verbalstamm zweifellos festzustellen ist.

[3]) S. Schmidt, Die Mon-Khmer-Völker p. 45 ff.

stammes sich vollzogen hat: vor Gutturalen oder *r* (und *l*) zu *ṅ*, vor Palatalen zu *ñ*, vor Dentalen zu *n*, vor Labialen zu *m*. Ein (Doppel-) Präfix *mn* gibt es im Khmer aber überhaupt nicht. Denn die scheinbaren Fälle bei Stämmen mit vokalischem Anlaut, z. B. *a^m^ṇat* Geduld (*at* ertragen) vermag ich nicht hierher zu rechnen; sondern ich betrachte den vokalischen Anlaut des Wortstammes als eine Art Konsonant, als „check glottid" der englischen Phonetiker, das Alif oder Hemzah des Arabischen[1]), hinter den *mn* (*a^m^ṇ*) ebenso wirklich infigiert wird wie bei anderm konsonantischen Anlaut. Diese Tatsache nun, daß ein Präfix *mn* im Khmer vollständig fehlt, dagegen *n*- und *m*-Präfix sicher vorhanden sind, fällt allerdings in die Wagschale zugunsten der Auffassung als zusammengesetztes, als „Doppelinfix".

2. Nikobar.

Stärkeres Licht fällt auf diese ganze Frage, die wir allein vom Khmer aus nicht zur vollen Klarheit bringen können, vom Nikobar her, der zweiten Mon-Khmer-Sprache, bei der das Infix *mn* sich findet. Der in jeglicher Hinsicht noch ungleich flüssigere Zustand der Wortbildung des Nikobar läßt auch mit größerer Deutlichkeit die Selbständigkeit der Komponenten in zusammengesetzten Formen zutage treten.

Die Anzahl der vorhandenen Formen mit Infix *mn* ist in dem uns bekannten Wortmaterial[2]) nicht allzu groß, aber die Bedeutungsfunktion tritt doch deutlich genug hervor:

a) Zunächst einige Fälle nach Art der großen Mehrzahl derselben bei Khmer, Verbalsubstantiva und Abstrakta: *lamanña* Bündel, Packung (*loe* Kleid, *lanüa* Einhüllung aus Kleiderstoff), *śamaneäl* Löffelvoll (*śaneäl* Löffel, das Stammwort *śeäl* ist nicht zu finden), *śamayäwa* Sackvoll (*śäya* Sack), *tenmeäla* Glasscheibe (*teäl-śo* hin-

[1]) Schmidt, Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet (Salzburg 1907) § 265.

[2]) Hier bietet E. H. Man in seinem „Dictionary of the Central Nicobarese Language" (London 1889) sowohl durch die vorzügliche phonetische Darbietung als auch durch die innere Zuverlässigkeit gegenüber F. A. de Roepstorffs „Dictionary of the Nancowry Dialect of the Nicobarese Language" (Calcutta 1884) die bei weitem gesichertere Grundlage dar.

schauen, *temeälde* Spiegel), *momñoië* zart (*mañaië* sanft)[1]), *kamaheñawa* Lunation (*kåhe* Mond), *somenyūh* Jahr, Monsun. (*sayūh* nächstes Jahr).

b) In festerer Prägung treten Fälle auf, wo die Infigierung mit *mn* eine Art Beziehung zum Plural ausdrückt, indem die Bedeutung im Singular von der gleichen, im Plural von verschiedenen gleichartigen Kategorien erwächst. Diese Formen schließen sich an die bei Khmer unter *c* erwähnten Formen an: *enmāma-am* Hunde aus verschiedenen Dörfern (*ām* Hund), *ëinmåña-ëöñ* Schiffe verschiedener Takelung (*ëöñ* Schiff), *lenmåya* alle Arten von Kleidern (*låe* Kleid), *kamenyūma* Nikobarkinder eines bestimmten Dorfes (*kenyūm* Kind), *kamentåka* ein Tanz bestimmter Art (*kentåka* Tanz), *kamenåiše* ein Gesang bestimmter Art (*kanäiše* Gesang)[2]), *kamalēna* Fremde aus verschiedenen Völkern (*kaliñ* Fremder)[3]), *pamenyūh* Nikobaresen eines bestimmten Dorfes (= *penyūh*; *paiyuh* Nikobarese), *kamanūana* Generation (*kōan* Kind).

Tritt schon in einigen der oben angeführten Fälle beider Kategorien der zusammengesetzte Charakter des Infixes deutlich zutage — in dieser Hinsicht ist auch hervorzuheben, daß die Reihenfolge der beiden Infixe wechselt, indem neben der Folge *mn* auch die Folge *nm* erscheint —, so wird derselbe noch deutlicher durch die Tatsache, daß beiden oben aufgestellten Kategorien auch Präfigierungen zur Seite gehen:

α) *mentaña* Korbvoll (*hentañ* Korb).

β) *mentai* Dörfer verschiedener Inseln (*mattai* Dorf), *menkåna* Weiber verschiedener Dörfer (*kåna* Weib, *enkåna* Weibheit, weiblich), *menkåña* Männer verschiedener Dörfer (*kåñ* Mann, *enkåña* Mannheit, männlich), *menkōana* Vater vieler Kinder (*kōan* Kind, *kamōano* Vater oder Mutter eines oder mehrerer Kinder), *mennōta* Schweine verschiedener Dörfer (*nōt* Schwein).

γ) Alleinstehend ist der Fall *menlūana* Zauberer (*enlūana* Zauberei, *lūana* Bezauberter), wo *men* dieselbe Funktion hat wie sonst *m* allein, nämlich Personaladjektive zu bilden.

[1]) Dieses Beispiel ist nicht ganz sicher, da hier auch bloße *m*-Infigierung in das Wort *mañaië* vorliegen kann.

[2]) Bei den drei letzteren Beispielen hat schon das Stammwort ein *m*-Infix, das deshalb in der Pluralform nicht zum zweitenmal erscheint.

[3]) Analog den drei vorhergehenden Fällen wird auch bei dieser mit *l* infigierten Stammform im Plural das *n* weggelassen.

Am deutlichsten aber tritt der **zusammengesetzte Charakter** des *mn*-Infixes und die Entstehung desselben aus der Verbindung der einfachen Infixe *m*, *n* bei Nikobar zutage in einer ganz speziellen Funktion desselben bei der Verbindung mit Zahlwörtern[1]):

d) *šām* zehn, *šamām* nur zehn, *šinnāmo* zehn Faden, *šaminnāmo* nur zehn Faden,
ā^m zwei, *ā^m ma*[2]) nur zwei; *ennāyo* zwei Faden, *mennayo* nur zwei Faden,
lōe drei, *lamūe* nur drei; *lennāyo* drei Faden, *lamennāyo* nur drei Faden,
fōan vier, *fomōan* nur vier; *hennōanno* vier Faden, *mahennōanno* nur vier Faden,
tanai fünf, *tamanai* nur fünf; *tennēyo* fünf Faden, *tamenneyo* nur fünf Faden,
tafual sechs, *tamafūal* nur sechs; *tenfūalo* sechs Faden, *tamenfūalo* nur sechs Faden.

Auch in dieser Kategorie gibt es neben den infigierten auch präfigierte Formen, bei denen die Zusammensetzung des Präfixes nicht minder deutlich ist:

δ) *issāt* sieben, *missāt* nur sieben; *ensāto* sieben Faden, *mensāto* nur sieben Faden,
enfōan acht, *menfōan* nur acht; *enfōanno* acht Faden, *menfōanno* nur acht Faden.

In diesen Fällen von *d* und *δ* liegt die Sache sogar so, daß die beiden Teile des Infixes nicht nur äußerlich getrennt voneinander auftreten, sondern einem jeden von ihnen auch eine besondere Bedeutungsfunktion ausdrücklich beigelegt wird: *m* soll „nur" bedeuten, *n* hätte die Bedeutung „Faden", die bei dem Zahlwort für „eins"[3]) nicht durch Infigierung von *n*, sondern durch Beisetzung von *tamāka*, dem Substantiv mit der Bedeutung „Faden", hergestellt wird:

hēañ eins, *hemēañ* nur eins; *hēañ tamāka* ein Faden, *hemēañ tamāka* nur ein Faden[4]).

[1]) S. E. H. Man a. a. O. p. XLIII.

[2]) Ich vermute, daß diese Form richtig *ama^m* lautet.

[3]) Und dementsprechend auch bei dem Zahlwort für „neun", das mit „eins" zusammengesetzt ist: *heäñ hata* = (acht) eins dazu.

[4]) Auch bei „zwei" kommt neben *ennäyo* die Form *a^m tamäko* vor.

Indes ist zu bemerken, daß die mit *n* infigierte Form zugleich noch mit *o* suffigiert ist, das sicherlich auch an der Bedeutungsfunktion einen Anteil hat, der mit in Betracht gezogen werden muß.

Andere Fälle einer Verbindung von Infigierung mit *n* und Suffigierung mit *o*, aus denen man auf die eigentliche Bedeutungsfunktion auch im vorliegenden Falle schließen könnte, gibt es im Nikobar nicht, sondern nur die Verbindung von Infigierung mit *n* und Suffigierung mit *a*, die zumeist das Resultat einer Handlung und das abstrakte Verbalsubstantiv bezeichnet[1]. Wir müssen also von den beiden Einzelelementen (Infix *n* und Suffix *o*) selbst ausgehen.. Hier bezeichnet nun das Suffix *o* fast ausnahmslos Adjektive, die das Versehensein mit etwas ausdrücken (*kåno* beweibt. von *kån* Weib)[2]. Das Infix *n* dagegen bildet stets Instrumentalsubstantiva[3]. Es ist nicht leicht, diese beiden Bedeutungselemente in unserem Denken bei dem vorliegenden Fall miteinander zu verbinden. Man wird der Richtigkeit wohl am nächsten kommen, wenn man, z. B. bei „sieben" *tafūal*, durch die Infigierung mit *n* zunächst ein Instrumentalsubstantiv entstehen läßt, welches ein Instrument bezeichnet, durch welches man „siebnet", d. h. sieben abmißt, also einen „Siebner". Die Hinzufügung des Suffixes *o* würde daraus ein Adjektiv machen, welches das mit einem „Siebner" Versehensein bezeichnet.

Untersuchen wir jetzt die Bedeutung des Infixes *m*, so muß erwähnt werden, daß es im allgemeinen die Funktion hat, Personaladjektiva zu bilden (*pōap* arm, *pomōap* arme Person); schon hierin liegt unleugbar eine gewisse Kraft der Restringierung einer in sich unbegrenzten Bedeutungsweite. Gerade durch diese Restringierung wird aber dann auch eine bestimmte Klasse geschaffen, und in der Beziehung der zu ihr gehörigen Individuen untereinander doch auch wieder eine Art Pluralisierung hergestellt. Etwas Ähnliches war uns oben (p. 461) schon begegnet, wo wir in der Kategorie b und β, durch In- oder Präfigierung von *mn*, Substantiva, die einer bestimmten Gruppe angehören, bezeichnet finden; hier geht, wie wir gleich zeigen werden, gerade von *m* diese Funktion aus. Wir

[1]) S. „Mon-Khmer-Völker" p. 74.

[2]) S. „Mon-Khmer-Völker" p. 75, E. H. Man a. a. O. p. XXI.

[3]) S. „Mon-Khmer-Völker" p. 74.

werden also auch in Formen wie *tamanai* „nur fünf“ (*tanai* fünf) und *tamenneyo* „nur fünf Faden“ (*tenneyo* fünf Faden) die dem Infix *m* beigelegte Bedeutungsfunktion von „nur“ aus der allgemeinen Funktion der Restringierung ableiten, welche dem In- und Präfix *m* auch sonst eigen ist.

Wenden wir uns jetzt den oben (p. 460ff.) angeführten Kategorien der In- und Präfigierung von *mn* zu, um auch deren Bedeutungsfunktion genauer festzustellen. Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die beiden Kategorien *a* und *α* in viel geringerer Anzahl vorhanden sind, und die Hauptmasse der Formen zu den Kategorien *b* und *β* gehört, bei denen dann auch die Bedeutungsfunktion eine ungleich straffere und bestimmtere ist, so daß wir vermuten können, hier das Ursprünglichere zu finden. Zu beachten ist nun auch hier, daß beide Kategorien nicht nur das In- oder Präfix *mn*, sondern in der großen Mehrzahl der Fälle auch das Suffix *a* (oder *e*) aufweisen, ferner daß in einer ganzen Reihe von Fällen Formen vorhanden sind, in denen Suffigierung von *a* (*e*) mit In- oder Präfigierung von bloßem *n* verbunden erscheint (*kentåka* Tanz, *katåk*[*a*] tanzen; *enkåña* Männlichkeit, *kåñ* Mann), aber kein Fall, wo In- oder Präfigierung allein von *m* mit Suffigierung von *a* verbunden wäre. Wir können daraus schließen, daß die In- oder Präfigierung von *m* immer erst später zu Formen hinzugetreten ist, die durch Verbindung von In- oder Präfigierung von *n* mit Suffigierung von *a* bereits eine feststehende Bedeutung erlangt hatten. Die Bedeutungsfunktion dieser letzteren Verbindung nun kann, wie oben (p. 463) schon festgestellt, keine andere sein, als die des abstrakten verallgemeinernden Substantivums. Wenn keine andere als diese Bedeutung für die Kategorien *a* und *α* in den Quellen angegeben ist, so muß man also schließen, daß diese Angaben entweder ungenau sind, oder daß die spezifische Bedeutungsfunktion von *m*, die doch noch hinzutreten muß, abgeschwächt worden ist oder ganz aufgehört hat. Bei den Kategorien *b* und *β* tritt diese nun noch deutlich in ihrer besonderen Eigenart hervor; denn sie bewirkt auch hier jene Restringierung eines allgemeineren Begriffes und die daraus hervorgehende (begrenzte) Pluralisierung, die wir auch vorhin (p. 463) als dem In- oder Präfix *m* zukommend erkannt hatten.

Zusammenfassend können wir also die wichtigen Tatsachen feststellen:

1. daß im Nikobar das Infix (und Präfix) *mn* sich deutlich als zusammengesetztes Präfix erweisen und auch die verschiedene Bedeutungsfunktion der beiden Teilelemente sich dartun läßt;

2. daß aber dieses Doppelin- (oder -prä-) fix im großen und ganzen nur vorkommt in Verbindung mit Suffixen, und zwar entweder mit dem Suffix *a* oder dem Suffix *o*, und daß erst in dieser dreifachen Verbindung das Ganze die ihm eigentümliche Bedeutungsnuancierung erhält;

3. daß die Bedeutung des Verbalsubstantivs und des abstrakt-verallgemeinernden Substantivs oder auch des Resultats einer Handlung im Nikobar fast überall nicht dieser dreifachen Vereinigung zukommt, sondern schon mit der Verbindung von In- oder Präfigierung des *n* mit Suffigierung des *a* gegeben ist;

4. daß die Bedeutung des Instrumentalsubstantivs mit der Infigierung von *n* allein schon gegeben ist.

3. Vergleichung von Khmer und Nikobar.

Vergleicht man diesen Stand der Dinge mit dem bei Khmer, so sieht man, daß hier eine bedeutende Verschiebung eingetreten ist. Im Khmer sind gerade die am meisten ausgebreiteten Kategorien *a* und *b* des Doppelinfixes *mn* diejenigen, welche das Abstraktum und das Resultat einer Handlung bezeichnen, während die Fälle einer gewissen Pluralisierung, die dem ursprünglichen Zustand des Nikobar noch am nächsten kommen dürfte, wenig zahlreich vertreten sind. Daß nun der Stand der Dinge bei Nikobar gegenüber dem von Khmer der ursprünglichere ist, läßt sich bei dem ganzen, in all seinen Teilen noch ungleich flüssigeren Charakter des Nikobar nicht bezweifeln. Speziell in dem hier vorliegenden Falle scheint sich auch noch die Ursache ersehen zu lassen, aus welcher die bei Khmer eingetretene Verschiebung hervorgegangen ist. Da das Khmer sämtliche Suffixe eingebüßt hat, so ging ihm auch die Möglichkeit verloren, durch Verbindung der Infigierung von *n* mit Suffigierung von *a* das abstrakte Verbalsubstantiv auszudrücken; denn nach Verlust des Suffixes *a* trat bei diesen Formen wieder die bloße Instrumentalbedeutung des Infixes *n* ein, und nur in einigen Fällen blieb auch die des Verbalsubstantivs mit der bloßen Infigierung von *n* verbunden. Als in den Formen mit Doppelinfix *mn*, die, wie wir bei Nikobar gesehen, ursprüng-

lich nie ohne Suffigierung von *a* (oder *o*) vorkamen, dieses Suffix in Wegfall geriet, da hatte der noch übrig bleibende Teil der Form an sich überhaupt keinerlei bestimmte Bedeutung mehr, und das scheint eine Veranlassung geboten zu haben, auf diese also vacierende äußere Form die unterstandslos gewordene Bedeutungsfunktion des Verbalsubstantivs zu übertragen; nur in den Fällen, wo auch jetzt noch im Khmer eine Art Pluralisierung mit der Doppelinfigierung *mn* verbunden erscheint, ist ein abgeschwächter Rest der alten Bedeutungsfunktion der Verbindung von Doppelinfigierung von *mn* mit Suffigierung von *a* geblieben.

Im Khmer geht dieser Einfügung des Doppelinfixes *mn*, wie schon oben (p. 459) hervorgehoben, keine Anfügung des analogen Doppelpräfixes parallel, wohl aber im Nikobar. Für die Fälle nun, wo sich die Idee der Pluralisierung an dieselbe heftet, haben wir aber Ähnliches in austronesischen Sprachen. So im Malaiischen *mantuwa* Schwiegereltern, dem auch noch parallel gehen Mal. und Javanisch *maratuwa*, Sundanes. *mĕrĕtuwa*, Samoan. und Maori *mātua*[1]). Diese Form ist auch dadurch merkwürdig, daß neben dem *mn*-Präfix auch ein *mr*-Präfix vorhanden ist, wodurch die Unabhängigkeit der beiden Bestandteile in *mn* gewährleistet erscheint. Aber abgesehen davon, daß bis jetzt nur diese eine Form des *mn*(*mr*)-Präfixes aus dem Austronesischen bekannt ist, wurde bis jetzt auch noch kein Fall des Infixes *mn* in austronesischen Sprachen festgestellt.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Nikobar und Khmer in dieser Frage muß schließlich noch auf den Unterschied hingewiesen werden, daß das Khmer ein *mn*-Infix nicht kennt bei Stämmen, die mit *y*, *r* oder *l* anlauten; statt desselben erscheint hier das Infix *p*. Das Nikobar dagegen weist *mn*-Infix auch bei Stämmen mit *l*-Anlaut auf (s. oben p. 460 ff.); bei *y*-Anlaut ist bis jetzt kein Fall festgestellt worden; bezüglich *r*-Anlaut ist zu bemerken, daß dieser im Nikobar bei Wortanlaut so gut wie ganz geschwunden und auch im Anlaut innerer Silben selten geworden ist.

Mit dieser Eigentümlichkeit des Nikobar wird es dann wohl in direktem Zusammenhang stehen, daß bei ihm das Infix *p* nicht

[1]) S. H. Kern, De Fidjitaal vergeleeken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië, Verh. K. Ak. van Wetenschapen, Afd. Letterkunde, 16 deel, p. 35 f. Vgl. dazu mein „Mon-Khmer-Völker" p. 43.

anzutreffen zu sein scheint[1]). Im geraden Gegensatz dazu wenden unter den Muṇḍā-Sprachen das Santālī und das Muṇḍāri nur das Infix *p*, aber nicht das Infix *mn* an. Wir erhalten damit folgendes Schema über das Vorkommen dieser beiden Infixe:

allein *mn*:	zusammen *mn* und *p*:	allein *p*:
Nikobar	Khmer	Santālī-Muṇḍāri.

Im Khmer treffen also beide Formenreihen zusammen, was auch seiner sonstigen reicheren Formenfülle durchaus entspricht.

Wenden wir uns jetzt der Betrachtung des *p*-Infixes etwas näher zu.

II. Das Infix *p*.

Von allen andern Infixen der austroasiatischen (und austronesischen) Sprachen ist das Infix *p* dadurch unterschieden, daß, während jene nur Nasale (*n*, *m*) und „Liquidae" (*r*, *l*) also Sonanten, umfassen, dieses einen stummen Explosivkonsonanten darbietet[2]). Da man vermuten kann, daß gerade die leichter an voraufgehende Explosivkonsonanten sich anschmiegende Natur der Nasalen und Liquidae es mindestens erleichtert hat, daß aus der ehemaligen Präfigierung der Nasal- und Liquida-Präfixe die Infigierung derselben entstand (z. B. *nkat* < *knat*, *lpat* = *plat* usw.), so wirft sich die Frage der Entstehung der *p*-Infigierung mit doppeltem Nachdruck auf. Man könnte auf die Vermutung kommen, daß *p* die sekundäre Weiterentwicklung aus dem Labial-Nasal *m* sei, um so mehr, da beim Bahnar in gewissen Fällen die analoge Entwicklung eines *d*-Infixes aus dem Dental-Nasal-Infix *n* positiv

[1]) Gegenüber der in meinem „Mon-Khmer-Völker" (p. 43) ausgesprochenen Ansicht, daß das Infix *p* im Nikobar zweifelhaft sei, gehe ich jetzt nach der negativen Seite einen Schritt weiter als damals. Die ebendort (p. 42) vertretene Ansicht, daß es bei einzelnen Malakka-Sprachen sicher anzutreffen sei, halte ich nicht mehr aufrecht. Was dort wirklich, in drei nicht allzu authentischen und klaren Fällen, vorkommt, ist ein Infix *amb*, *amp*, das ich früher einmal (Die Sprachen der Sakei und Semang p. 116) zuerst als Infix *m*, dann (a. a. O. p. 170 Anm.) als Übergang zwischen *m*- und *p*-Infix bezeichnet habe. Was an dem letzteren haltbar ist, soll weiter unten (p. 471) noch untersucht werden.

[2]) Über den sekundären Charakter des *d*-Infixes im Bahnar bei mit muta cum liquida anlautenden Stämmen s. Schmidt, Die Sprachen der Sakei und Semang p. 173.

nachgewiesen ist (s. oben p. 467 Anm. 2). Da aber für *p* ein derartiger direkter und positiver Beweis nicht vorliegt, so bedarf es einer näheren Untersuchung, um zur Klarheit zu gelangen.

1. Khmer.

Wenden wir uns zunächst wieder dem Khmer zu. Folgende sind die in Aymoniers „Dictionnaire“ vorhandenen Fälle von *p*-Infix:

1. *yopal* Einbildung (*yal* erblicken).
2. *yopa*^{m} Seufzer (*ya*^{m} seufzen).
3. *ropaṅ* Zaun (*raṅ* abschließen).
4. *rapip* Konfiskation, konfiszierte Personen oder Sachen (*rip* konfiszieren).
5. *rapīṅ* Eigensinn (*rīṅ* robust).
6. *rapien* Studie, Wissenschaften (*rien* lernen).
7. *rapiep* Ordnung (*rieb* ordnen).
8. *rapeṅ* Sieb (*reṅ* sieben).
9. *rapäy* requirierte Sachen (*räy* requirieren).
10. *rapu*^{m} Hülle (*ru*^{m} einhüllen).
11. *rapā*^{m} Theater (*rā*^{m} tanzen).
12. *rapā*^{m}*ṅ* Schutzgeleite (*rā*^{m}*ṅ* absperren).
13. *lepaḥ* Strophenteiler (*laḥ* zerstücken).
14. *lepak* Rinne (*lak* schnitzeln).
15. *lepaṅ* Versuch (= *laṅ*).
16. *lepay* Mischung (*lay* mischen).
17. *lepās* zarte Pflanzen (*lās* sprossen).
18. *lepïy* Ruhm (*lïy* hören).
19. *lepuon* schmeicheln (= *luon*).
20. *lepök* Gebäude (*lök* errichten).
21. *lapuön* Schnelligkeit (*luön* schnell).
22. *lepeṅ* Spiele (*leṅ* spielen).

Was die Bedeutungsfunktion betrifft, so treffen wir fast das gleiche Bild an wie beim *mn*-Infix. Zur Kategorie *a*) Abstrakta, Verbalsubstantive, gehören die meisten: 1, 2, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22; zur Kategorie *b*) Resultat einer Handlung: 9, 14 (?); zur Kategorie *c*) Pluralisierung: 4, 6, 9, 17, also verhältnismäßig viele; zur Kategorie *d*) Werkzeuge: 3, 8, 13,

14 (?); ganz alleinstehend ist 19 mit seiner Verbalbedeutung, das auch beim *mn*-Infix keine Parallele hat.

Wenn wir auch bei dem Infix *p*, ähnlich wie bei dem Infix *mn*, uns nach einem entsprechenden Präfix umschauen, um von da aus noch mehr Licht über die Bedeutungsfunktion zu erlangen, so versagt dieses Mittel hier gänzlich. Denn es gibt zwar im Khmer ein Präfix *p*(*a*), das in ausgedehnter Weise zur Anwendung gelangt; aber dessen Bedeutungsfunktion ist eine derart verschiedene von der des Infixes *p* — die mit *p*(*a*) präfigierten Formen haben stets verbalen, und zwar kausativen Charakter —, daß die völlige Zusammenhanglosigkeit des Präfixes *p* mit dem Infix *p* offensichtlich ist.

Schon diese Tatsache läßt die Frage wach werden, ob das Infix *p* im Khmer gegenüber dem Infix *mn* einen selbständigen Ursprung habe. Der Verdacht, daß es nicht der Fall sei, verstärkt sich, wenn man ins Auge faßt, daß bei den mit *y*, *r* oder *l* anlautenden Stämmen jegliche Infixbildung mit Nasalen sehr selten ist oder überhaupt fehlt. Das letztere, vollständiges Fehlen der Infixbildung, gilt von den mit *y* anlautenden Stämmen: nicht nur die Infigierung von *mn*, sondern auch die von *n*, welche Werkzeuge bildet, und die von *m*, die persönliche Adjektive bildet, fehlen vollständig. Bei den mit *r* anlautenden Stämmen finde ich nur vier sichere Fälle des *n*-Infixes (*ranuk* Riegel von *ruk* riegeln, *ranen* Dachlatte von *ren* solche Latten binden, *ranoć* letztes Mondviertel von *roć* Numerativ für diesen Zeitabschnitt, *rana*^{m}*n* Laden von *ra*^{m}*n* absperren), eine für die große Anzahl der Stämme mit *r*-Anlaut verschwindend geringe Zahl; die Infigierung mit *m* fehlt vollständig. Umgekehrt fehlt bei den mit *l* anlautenden Stämmen die *n*-Infigierung vollständig; von der *m*-Infigierung finde ich nur zwei Fälle (*lemuoć* Dieb von *luoć* stehlen, *lemuop* habsüchtig von *luop* habsüchtig sein).

Danach bekommt es den Anschein, daß für das Lautempfinden des Khmer phonetische Hindernisse bestehen, in Stämme mit „schwachem“, phonetisch genauer: reinsonantischem Anlaut — *y* wird hier wohl auch mehr als „(Halb-)Vokal“ empfunden — Infixe von gleichfalls rein sonantischem Charakter zu fügen. Das wäre für das Khmer nichts Auffälliges und Alleinstehendes; denn bei andern „schwachen“ Anlauten liegt diese Tatsache ganz offen

zutage. So kennen die Stämme mit *w*-Anlaut überhaupt keinerlei Infigierung[1]), und dasselbe gilt von sämtlichen Stämmen mit nasalem (*ṅ*, *ñ*, *n*, *m*) Anlaut. Jedenfalls diese letztere Regel ist so kräftig und umfassend, daß sie, soweit ich jetzt sehe, wohl für alle austrischen, und demzufolge auch für die austronesischen, Sprachen Geltung hat.

Könnte man also folgern, daß das Infix *p* keine selbständige Form, sondern nur eine durch phonetische Faktoren bedingte Stellvertretung des Infixes *mn* ist? Von *m* zu *p* wäre die Entwicklung nicht so weit, da beides Labialen sind. Dazu kommt, daß bei den Mon-Khmer-Sprachen überhaupt diese Entwicklung, zunächst im Auslaut, sehr begünstigt wird durch das Vorkommen von Nasalexplosiven, die zwischen reinen Nasalen und Oralexplosiven in der Mitte stehen[2]). Aber einerseits ist eine ähnliche Entwicklung für den Anlaut wenigstens nicht in dem gleichen Umfang nachgewiesen, und dann bliebe auch noch unerklärt, in welcher Beziehung das zweite Element des Doppelinfixes *mn*, nämlich *n*, zu *p* stehen soll.

Sehen wir, ob sich bei den andern austroasiatischen Sprachen, welche das Infix *p* aufweisen, eine Lösung der verbleibenden Schwierigkeiten finden läßt.

2. Die übrigen austroasiatischen Sprachen.

Hier ist zunächst das Stieng zu nennen, bei welchem ich schon früher[3]) auf folgende Fälle hingewiesen habe: *sĕpa* Speise (*sa* essen), *sĕpīh* Hecke (*sīh* Hecke machen), *sĕpir* meißeln (= *sir*) *rĕpoeh* trockener Bambus (*roeh* trockene Blätter raffen). Es sind ihrer zu wenige, um mit Bestimmtheit die Bedeutungsfunktion feststellen zu können; beim ersten, zweiten und vierten Fall stimmt sie jedenfalls mit der bei Khmer ermittelten überein. Abweichend vom Khmer ist das Vorkommen des Infixes *p* bei *s*-Anlaut, dem im Falle *sĕpa* (*sa*) in anderen austroasiatischen Sprachen ein *ć* oder

[1]) Auch nicht die Infigierung mit *p*, vielleicht weil dieses mit *w* in dem labialen Charakter übereinkommt.

[2]) Vgl. Schmidt, Die Sprachen der Sakei und Semang p. 103ff., 166; id., Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen §§ 79, 84, 89; id., Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache §§ 110—112.

[3]) Die Sprachen der Sakei und Semang p. 172.

ein *ś* entspricht[1]); Khmer, das hier *ć* (neben *s*) aufweist, hat das *mn*-Infix: *ća*^{m}*ṇīy* Speise (*ćīy* essen), während Mon und Bahnar, von denen jedenfalls letzteres weder *mn*-, noch *p*-Infix kennt[2]), in diesem Fall das *n*-Infix verwenden, so Mon: *ćaṇa* Speise (*ća* essen), Bahnar: *śöna* Speise (*śa* essen). In einem Falle mit *ć*-Anlaut wendet auch Stieng das *mn*-Infix an: *ćemnam*-Erinnerungszeichen (*ćam* sich erinnern); es ist der einzige Fall, wo ich mit Zuverlässigkeit *mn*-Infix bei Stieng feststellen kann[3]).

Die Form *sĕpa* bei Stieng ist nun aber auch deshalb merkwürdig, weil derselben noch eine Nebenform mit *mp*-Infix — *sĕmpa* — parallel geht[4]).

Eine ähnliche Nebenform, *mb*, diesmal aber zu einem *m*-Infix, wird bei einer der Semang-Sprachen auf Malakka angetroffen: *pen-gambus* „Leben“ neben *gamas*, *gumos* „Leben“. Dies ist das einzige sichere Beispiel dieser Art in diesen Sprachen[4]), bei denen — wobei allerdings auch die Dürftigkeit des bisher von ihnen vorliegenden Materials in Betracht zu ziehen bleibt — weder ein reines *p*-, noch ein *mn*-Infix bis jetzt nachgewiesen war. Hervorzuheben ist noch, daß dieser Fall von *mb*-Infigierung sich bei *g*-Anlaut zeigt.

[1]) S. Mon-Khmer-Sprachen p. 90.

[2]) Bezüglich Mon s. weiter unten p. 472.

[3]) Vielleicht wird man auch diesen Fall als Entlehnung aus dem Khmer (von *ća*^{m}, *ća*^{m}*ṇa*^{m}) bezeichnen, und H. Maspero wird von neuem, wie in seinen übrigens vortrefflichen „Etudes sur la phonétique historique de la langue annamite“, p. 6 Anm. 1 (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient XII [1912] Hanoi), den Einwurf erheben, daß das Stieng nur ein Dialekt des Khmer, also auch hier nicht von selbständiger Bedeutung sei. Es würde zu weit führen, hier auf diese Frage näher einzugehen. Ich spreche jetzt nur meine Ansicht dahin aus, daß das Stieng allerdings bedeutend näher zum Khmer steht, als das Bahnar und Mon, und daß es bei näherer Bekanntschaft noch anderer benachbarter Sprachen wahrscheinlich mit diesen und dem Khmer zu einer besonderen Gruppe zusammengefaßt werden muß; aber es als einen bloßen Dialekt des Khmer zu bezeichnen, scheint mir der vollen Wahrheit nicht zu entsprechen. Dagegen gestehe ich bereitwillig zu, daß das Stieng sehr viele Lehnwörter vom Khmer übernommen hat, und daß *ćam*, *ćemnan* möglicherweise auch zu diesen gehören.

[4]) Die Fälle aus den Sakei-Sprachen *kampok*^{n} „Vogel“ und *kampot*^{n} „Weib“, die ich früher schon mit Bedenken angeführt (Sprachen der Sakei und Semang p. 116, 170 Anm.) erscheinen mir jetzt noch bedeutend zweifelhafter.

Auch bei Mon, bei dem sich sonst kein Fall von *mn*-Infigierung nachweisen läßt, findet sich nur ein ganz sicherer Fall von Infigierung mit *p*, das hier in *w* übergegangen ist: *yawā^m^* Wehklage (*yā^m^* weinen), vgl. Khmer *yopa^m^* (*ya^m^*), oben p. 468. Ein anderer Fall, der auch einigermaßen sicher ist, aber doch noch einige Bedenken zurückläßt, ist folgender: *swau* Eid (*kasau*)[1]. Der sporadische Charakter dieser beiden Fälle bleibt etwas Rätselhaftes, da hier beim Mon von Dürftigkeit des vorhandenen Materials nicht die Rede sein kann. Der Bedeutungsfunktion nach fügen sich beide Fälle gut dem bei Khmer ermittelten an; was die Form angeht, so ist der *y*-Anlaut bei dem ersten Beispiel auch den Verhältnissen bei Khmer entsprechend, während das zweite mit dem scheinbaren *s*-Anlaut davon abwiche, aber zu Stieng *sěpa* zu stellen wäre, da es auf Sanskrit *śap* zurückgeht.

Für die zwei bedeutendsten Muṇḍā-Sprachen, das Santālī und das Muṇḍārī, hatte ich schon früher die Existenz des *p*-Infixes festgestellt[2]. Aber abgesehen davon, daß damals die Abwesenheit des *mn*-Infixes nicht genügend deutlich hervorgehoben wurde, sind auch die Bedeutungsfunktionen des *p*-Infixes selbst nicht umfassend und nicht scharf genug dargestellt worden. Wie ich jetzt sehe, sind der Fälle, wo *p*-Infix beim Santālī Abstrakta bewirkt, doch verhältnismäßig wenige; ich finde in A. Campbells trefflichem und sehr reichhaltigem „Santal-English Dictionary" (Pokhuria-Manbhum 1899) nur folgende Fälle dieser Art:

1. *kopon* Kind, Sprößling, zeugen (*kon* Kind).
2. *yopon* von gleicher Größe (gewisse Tiere) (*yon* ein Paar, sich paaren [gewisse Tiere]).
3. *lapaṭiċ* Inversion des Augenlides (*laṭiċ* to shrink back, to recoil).
4. *napae* Wohlsein (*nae* [?]).
5. *oprad* Verbrechen (*orad* vermuten, schließen).
6. *opsor* Gelegenheit (*osor* weit, weiten).
7. *rapeṭ* gern, eifrig (*reṭ* wetteifern).
8. *repet^n^* Paket (*ret^n^* packen).
9. *sapap^m^* Werkzeuge (*sap^m^* halten).

---

[1]) Vgl. zu beiden Fällen, besonders zu dem letztern Schmidt, Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen §§ 10, 228.

[2]) Mon-Khmer-Sprachen p. 14.

10. *soptokⁿ* zwei aufeinanderfolgende Kinder (*sotokⁿ* folgend [in der Geburt]).

11. *sopor* nahe (*sor* nahe).

Die Fälle 1, 3, 4, 5, 6 ergeben Abstrakta, 8, 9 Resultate der Handlung oder Werkzeuge, 9, 10 eine gewisse Pluralbedeutung, also im ganzen der bei Khmer vorliegende Zustand, wovon nur die Fälle 2, 7, 11 (Adjektiva) eine geringfügige Abweichung darstellen.

Ob auch bei Muṇḍārī derartige Formen vorkommen, kann ich aus Mangel eines ähnlichen Wörterbuches nicht feststellen. Aus J. Hoffmanns vortrefflicher „Mundari Grammar“ (Calcutta 1903) läßt sich aber eine durchgehende Bedeutungsfunktion feststellen, die durchaus der Abstraktionsfunktion bei Santālī und Khmer entspricht, es ist die Bildung des Superlativs durch Infigierung von *p*: *marañ* gut, *maparañ* sehr gut[1]).

Zu der eigentümlichen Pluralfunktion des Infixes *p*, die im Khmer und Muṇḍārī, noch mehr im Nikobar bei den Substantiven hervortritt, bieten Santālī sowohl als Muṇḍārī eine gute Bestätigung beim Verbum, indem in beiden ganz durchgängig durch Infigierung von *p* Reziproka gebildet werden. So im Santālī: *dal* schlagen, *dapal* einander schlagen; im Muṇḍārī: *tam* niederwerfen, *tapam* einander niederwerfen, ringen.

Stimmen so die Bedeutungsfunktionen des Infixes *p* bei diesen Muṇḍā-Sprachen gut mit denen bei den übrigen austroasiatischen Sprachen zusammen, so kann wenigstens beim Santālī, wo die Möglichkeit dazu gegeben ist, auch die Feststellung gemacht werden, daß es dort ein Präfix *p*, von dem aus das Infix *p* entstanden sein könnte, nicht nur nicht in der gleichen Bedeutungsfunktion, sondern so gut wie überhaupt nicht gibt. Diese Tatsache scheint also bezüglich des Ursprunges des *p*-Infixes über die Muṇḍā-Sprachen hinaus zu weisen.

Einen weiteren Beitrag zur Lösung des uns vorliegenden Problems vermögen aber auch diese Sprachen nicht zu leisten, und da wir damit alle Ausblicke, woher uns die Mittel zur Lösung desselben kommen könnten, erschöpft haben, müssen wir uns be-

[1]) Vgl. dazu die Bildung des Komparativs bei Nikobar durch Infigierung von *n* und des „Exzessivs“ in den austronesischen Sprachen durch Suffigierung von *n*, s. Mon-Khmer-Sprachen p. 44—46.

scheiden, die Frage nach der eigentlichen Natur und Herkunft des Infixes *p* zurzeit als nicht lösbar hinzustellen. Es ist aber gleichwohl gestattet, hervorzuheben, daß eine Reihe wichtiger Indizien dafür sprechen, daß es nicht eine originale selbständige Bildung ist, sondern nur aus phonetischen Einwirkungen sekundär aus einem andern Infix entstanden ist. Der völligen Gleichheit der beiderseitigen Bedeutungsfunktionen wegen kann hier nur an das Infix *mn* gedacht werden, mit dem es auch phonetisch wegen des labialen Charakters beider eng zusammenhängt. Es bleibt die Schwierigkeit, welches dabei die Rolle des zweiten Bestandteiles von *mn*, des *n*, gewesen sei. Besonders für diese Schwierigkeit ist zurzeit eine befriedigende Lösung nicht zu finden.

Bemerkung. Besonderer Umstände halber war es mir nicht möglich, in diesem Beitrag die phonetische Transkription durchzuführen, die ich seit Aufstellung des „Anthropos-Alphabetes“ (1907) — s. darüber Schmidt, Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet (Anthropos II [1907], dann Separatausgabe Salzburg 1907) — in meinen linguistischen Arbeiten zu gebrauchen pflege.

Eine merkwürdige Beziehung zwischen den austrischen und den indochinesischen Sprachen.

Von

A. Conrady (Leipzig).

Es wäre nicht zu verwundern, wenn der sachkundige Leser diese Arbeit mit befremdetem Kopfschütteln zur Hand nähme. Ist doch schon längst und von beiden Seiten her durch eine ganze Reihe gründlicher und grundlegender Untersuchungen — worunter E. Kuhns bahnbrechende „Beiträge zur Sprachenkunde Hinterindiens" nicht bloß zeitlich in der ersten Linie stehen — eine anscheinend unübersteigliche Scheidewand zwischen der idch. Sprachfamilie und ihrer südlichen Nachbarin, der austroasiatischen, errichtet, und seitdem vollends P. Schmidt in seinem epochemachenden Werke: „Die Mon- und Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens", dem Schlußglied einer Kette nicht minder wertvoller Vorarbeiten, die austroasiatische mit der austronesischen zu dem Riesengebilde der austrischen Sprachfamilie zusammengefaßt und deren enge lexikalische, grammatische und syntaktische Verwandtschaft methodisch nachgewiesen hat — seitdem scheint doch der gegenseitige Abschluß fester denn zu sein.

Und doch ist es in eigenartigem Spiele des Zufalls gerade dieses Werk, das Anstoß und Grundlagen zu den nachstehenden Ausführungen gegeben und so, wenn sie sich bestätigen, wenigstens mittelbar selber Bresche in die starre Grenzmauer ge-

schlagen hat — aber freilich auch zu meiner eigenen größten Überraschung, da ich ja vordem selbst den einen und anderen Stein dafür herbeizutragen versucht habe.

Allerdings war mir, schon ehe ich es kennen lernte, eine Anzahl idch.-austroasiatischer Ähnlichkeiten in Wortschatz, Wortbildung und Wortfügung aufgefallen: es hatten sich da außer allerhand Gleichungen besonders von Zahlwörtern und Pronominibus zwischen Miao-tze- und Mon-Khmer-Sprachen (wie Miao *pi*, *pieh*, *pu*, *po*: Mon-Khmer *pi*, *peh*, *pei* „3"; Phö-Miao *psu*: Mon *p'sun*, *m'sun* „5"; Phö-Miao *vai* „ich", *pieh* „wir"; Mon *pūi* dass.; Phö-Miao *tu*: Mon *gtu* „Monat"), die schließlich das Ergebnis alter Mischungen sein konnten, verschiedentlich auch Parallelen gemeinindochinesischer oder gar vorwiegend oder ausschließlich chinesischer Grundwörter mit austroasiatischen gefunden, z. B.:

Gemeinidch. *tui*, *dui*, *doi*, *tyē*, *dyāh*, *ti*, *chhi*, *tsü* usw., chines. *ˋšui* (sinico-annam. *t'ui*; 10128, Bild)[1]), tibet. *čhu*: austroasiat. *dūi*, *doi*, *tiek*, *diak* usw. „Wasser";

Tibet. *l)čag(s*, Tai-Spr. *hlek*, *lek*, Phö-Miao *hlou* (vgl. chines. *leu*²[7354], Stahl, schon Schu-king III), Miao-Tze *dlau*, *t'au*, *lo*, sonst noch *thi*, *tah*, chines. *t'iet*, (11156: austroasiat. *têk*, *ṭêk*, *tsigh* „Eisen";

Idch. (1) tibet. *drug*, sonst noch *trok*, *dok*, *drú*, *true*, *trao*, *tú*, *dó*, *ta)ruk*, *ta)rū*, *k)trü*, *rūk*, *ro*, chines. *luk*₂ (j. *lēo*, 7276); (2) birman. *k'rok*, anderweitig *krūk(zko*, *kok*, *khrū*, *krō*, *khū*; *ke)ruk* usw.; (3) *pa)ruk*, *pa)rūk*; (4) *a)zok*, *pū)sauk*, *sop*, *chhō*, *sa)ruk*, *sū)ru* usö., Phö *tsou*: austroasiat. (1) *t'rou*, *trou*, *to)trou*, *thro*, *to*, *tŭrĭă*, *hin)riw*; (2) *krong*. Mon (coll.) *k'rou*; (3) *prou*; (4) *sau* „sechs";

Tibet. *za-ba* (Perf. *zo(s*), birman. *čā*, sonst noch *chā*, *cho*, *jū*, *je(che*, *jhī(sa*, *tyū*, *jyū*, *tia* usw., Man v. Yünnan (Hou-Han-schu, L. Tsch. 76, 15[a]) *ˋtsu* (11831), chin. *šik*₂ (9971, Symbol): austroasiat. *cha*, *so*, *si*, *chi*, *tji*, *chioh*, *chio*, *in)tia* u. dgl. „essen"; ferner

Chines. *ti*² (1095[b], Symb.; mundartl. *tei*, *tie*, phonet. Elem.

---

1) Nach chines. Vorgang bezeichne ich hier wie später die Tonakzente der hohen Serie durch den einfachen Halbkreis, die die tiefen durch einen solchen mit Strich. Damit ist zugleich die ursprüngliche Art des Anlauts — stimmloser bei hochtonigen, stimmhafter bei tieftonigen Wörtern — ohne weiteres gekennzeichnet. — Die einfachen Zahlen verweisen auf Giles' Chinese-english Dictionary, die doppelten auf das Tze-tien.

auch *-k*), Man v. Yünnan (Hou-Han-schu l. c. 76, 15[b]) *tsik*₂ (sinico-annam. *tik*, 899), Miao-tze-Sprr. *ta*, *tah*, *na*)*ti* usw., kleinere hinterind. Sprr. *ka*)*di*, *gu*)*dei*, *ka*)*doi*, *dek*, *d'ek*: austroasiat. *ti*, *tei*, *teh*, *tek* „Erde";

Chines. *pek*₂ (8556), Tai-Sprr. *phok*, *phuk*, Thochu *phyokh*, Garo *bok*(*lang*, Khyeng *búk*, birman. *phrú*: Bahn *bak*, Stieng *bōk*, Semang. Sak. *biūg*, Annam. *bạch*, Mon *bu* „weiß"; und chines. *˓piao* (Nebenf. v. Rad. 86, Symbol) „helles Feuer" (cf. *piao*˒ [R. 86 + 11, ursprgl. Symb.] „fliegende Funken") gegenüber gemein-idch. *me*, *hme*: austroasiat. *bleo*, *pleo*, *plio*, *phluo*, *pho* „Feuer";

Chines. *yuet*₂ (alt **guet*, **get*; 13768, Bild) gegenüber gemein-idch. *la*: Hüei *kot* „Mond, Monat", u. a. m.

Diesen hatte sich weiterhin die Beobachtung gesellt, daß beide Familien öfters dieselben Präfixbuchstaben zu denselben Zwecken verwenden, z. B. *k*-, *t*-, *p*- oder die entsprechenden Mediae — nach Kuhns einleuchtender Erklärung („Beiträge" p. 201) die Reste alter Zählwörter — beim Zahlwort und *k*-, *g*-, *b*-, *l*-, *s*- (u. a.) bei der Kausativ-Denominativbildung (und hier mitunter zu auffallender Ähnlichkeit der ganzen Gebilde, wie in Mon *kh'βuih* „Schaum" [aus *βuih* „sieden"]: tib. *d*)*bu-ba* [*d*- für *g*- vor Labialen] „Schaum", viell. aus *g*)*bo-ba* „aufquellen"; Mon *slung* „hoch, erhaben": tibet. *s*)*loṅ-ba* „erheben", u. a.), wodurch denn der Rückschluß auf Übereinstimmungen auch in der Wortbildung und Syntax nahegelegt wird; und endlich waren — das Erstaunlichste von allem — im Siam., Birman. und Tibetischen sogar Spuren einer offenbaren, besonders auch der Tonunterschiede halber schlechterdings nicht auf einfache Anlauterweiterungen oder dergleichen zurückzuführenden Infixbildung zum Vorschein gekommen, deren Charakter durch die nachfolgende Auswahl veranschaulicht wird.

Siamesisch. (*-n-*): *kănăb*˙ „zusammenfügen": *kăb* „mit, zusammen"; *khă-nŏt* „geringelter Schweif, Ringel einer Schlange": *khŏt* „in Kreisform gebracht werden, Rolle, Gesamtbezeichnung für Stricke" usw. (cf. *k'ŏt* „sich biegen, gewunden"); *ta:noi mŏt ta:noi* „schmerzhaft stechende Ameise": *tŏi* „stechen (von Insekten)".

(*-m-*): *tămrŏng* „regieren", *dămrŏng* „gerade machen": *trŏng*

„gerade, gerecht"; *la:môph* „gierig": *lôph* (skr. *lobha!*) dass.; *k'ămnŭ'ng* „gedenken, nachdenken": *k'ănŭ'ng* „Jmds. gedenken".

(*-y-*): *khăyăb* „sich zurückziehen, weggehen" (cf. *hyăb* dass.): *khăb* „austreiben, verjagen"; *kăyăk* „Bodensatz, Kehricht" (cf. *hyăk* dass.): *kăk* dass.

(*-r-*): *chĭrĭt* „klein, schwach" (*dĕk* — „kl. Kind"): *chĭt* „klein, winzig" (*dĕk* — „kl. Kind"); *ma:ro'i* — *ma:ro'i xô'i* „nachlässig, sorglos": *mo'i*, *mo'i-xô'i* „sorglos, gleichgültig"; *xa:ra:ăm*, wolkig: *xa:ăm* „dunkel".

(*-l-*): *xălĭk* „eingekerbt, zerbrochen": *xĭk* „schneiden, spalten, zerreißen"; *sălŭ'ek* „sich drehen und winden (— *sŭ'ek* dass.): *sŭ'ek* „vorwärtsschieben, sich rollen".

(Vgl. Schan *salit* „niedergleiten": *sit* „sich herabstürzen [von Raubvögeln]; *talang* „geebneter Platz": *tang* „ebener oder geebneter Platz am Berghang".)

(*-d-*): *pra:dăk* „mit Mühe, mit Beschwerde": *prăk-prăk prăm* „Anstrengung, Mühe".

(*-b-*): *kra:bĕng* „enger machen, befestigen: *krĕng* „hart, fest, voll"; *ra:băm* „tanzen, springen" (*răm* — „tanzen und singen"; *chăb* — „das Schauspiel beginnen"): *răm* „Pantomime" (*fon* — *ra:băm* „Tanz, Pantomime").

(*-mn-*): *chămnôt* „anklagen, beanspruchen" (— *chôta:na*: dass.) *chôt* (aus skr. *choda!*) „Ankläger, anklagen" (— *chôthana* „das Gericht anrufen"); *sămnieng* „Stimme, Ton, Sprache" (— *siĕng* dass.): *siĕng* „Wort, Sprache, Ton" (chines. *šeṅ*).

(*-mr-*): *sămruel* „lachen, lächeln": *suĕl* dass. (von Fürsten); *sămruei* „Gigerl": *suei* „wohl gekleidet, schön"; *xămrĭk* (*-žĭk*) „eindringen in, sinken": *žĭk* „eindringen".

Birmanisch. (*-n-*): *tsanak* „Zünder, Zündlinie aus Pulver": *tsak* „einen Anstoß übertragen, fortleiten oder sich fortpflanzen, wie Feuer von Haus zu Haus": *ϑanwat* „eine Art Harpune": *ϑwat* „hineinstecken" (bei kleiner Öffnung).

(*-m-*): *tamàn* „zur Einsaat fertiger Boden eines Reisfeldes": *tan* „fortpflanzungsfähig zu werden beginnend" (von weibl. Tieren).

(*-r-*): *tsarwè* „Zapfen: *tswè* „feststecken (wie Pfeil oder Nagel"), *ϑarī* „nahe vorbeigehen": *ϑī* dass; *pharui-pharä* „zerbrochen, zerstreut": *phä* (Trans. zu *pä*) „abbrechen", *a-phui* „Teil".

(*-l-*): *khalut* „scharfer Vorsprung aus Erde, Holz oder Stein" (z. B. als Wegsperre u. dgl.): *khut* „mit der scharfen Spitze schlagen"; *khalok* „hölzerne oder metallne Schelle": *khok* „(schallend) klopfen" (vgl. *palut-tut* „kl. Trommel: *put* „klopfen" u. dgl.), *kalau* „mit einem Hebel emporheben": *kau* dass.

Tibetisch. (*-n-*): *gna-bo* „alt": *r)ga-ba* „alt sein", *r)gad-pa*, *r)gan-pa* „alt"; *mnad-mnad* „Falschheit, Verleumdung: **mad* (cf. *ma* „niedrig") in *s)mad-pa* „schmähen, herabsetzen, lästern", *s)mod-pa* „afterreden", *d)mad(-pa)* „Schmähung"; zu derselben Sippe wohl *mna* „Eid": *d)mod-pa* „verfluchen, schwören".

(*-m-*): ? *dmar* „Nutzen, Gewinn, guter Fortgang": *dar-ba* „sich ausbreiten"

(*-l-*): *blud-pa* „Auslösung" (Nbf. *glud-pa* wohl sekundär), *blu-ba* „loskaufen": *a)bud-pa* (Perf. *a)bud*) „fortgehen", Kaus. *a)bud-pa* (Perf. *phud*), „antreiben, los-, freilassen"; *glal-ba* „gähnen": *m)gal* „Kinnbacke".

(*-g-*): ? *dge-ba* „Glück, Heil": *b)de-ba* „glücklich, Glück".

(*-d-*): *ldug(s)-pa* „gießen": *lugs* „das Gießen, der Guß"; *ldoṅ-ba* „erblinden, blind sein": *loṅ-ba* „blind sein"; *ldon-pa* (cf. *k)lon-pa, g)lon-pa*) „zurückgeben", auch „antworten": *lan* „Wendung, Antwort"; *ldob-pa* „leicht begreifen": *lob-pa* „lernen" (Kaus. *s)lob-pa* „lehren"); *ldog-pa* „zurückkehren": *log-pa* dass. (Kaus. *s)log-pa*). *gdu-gu*, *gdub-bu* (beide aus **gdug-bu*) „Armring, Fußring": *gug* „gebogen"; *bdo-ba* „Überfluß, s. endlos ausbreiten": *a)bo-ba* (Perf. *bo* u. a.) „ausschütten, aufschwellen"; verwandt wohl *bdog-pa* „in Besitz bringen, einheimsen, Reichtum": *bog(s* „Gewinn, Vorteil".

(*-b-*): *dbyiṅ(s* „Ausdehnung, Raum": *a)diṅ-ba* „hinbreiten, ausstreuen"; *dbol-ba* „bohren, stechen": *r)tol-ba* dass.

Das alles sah ja freilich recht verdächtig aus, zumal diese Infixbildung mit ihrer prinzipiellen und meist auch formellen Übereinstimmung mit der Nachbarsippe; allein es war doch viel zu unsicher, um meine Überzeugung von der Unverwandtschaft beider Familien ernstlich zu erschüttern: die anscheinenden lexikalischen und syntaktischen Parallelen konnten schließlich doch auch bloß zufällige Ähnlichkeiten sein, wie sie die Beschränktheit der Laut- und Wortverbindung in diesen einsilbigen Sprachen mit ihrem abgeschliffenen und verhältnismäßig ärmlichen Laut-

system leicht genug hervorzubringen vermochte — an festen Lautgesetzen zur Entscheidung fehlte es ja noch —, und die Infixbildung ließ sich am Ende auch als eine Kontakterscheinung erklären, umsomehr als sie nur bei einigen und dazu am stärksten in der Nähe geschlossener Austroasiatenmassen entwickelt schien. Immerhin war es ein Problem, das Lösung heischte; aber die konnte eben wegen dieser Eigenart der Sprachen letzten Endes doch nur durch eingehende lexikalische Vergleichung gefunden werden, und dazu fehlte mir noch das Nötigste: ein ausgiebiges austroasiatisches Wortmaterial in handlicher Zusammenstellung und womöglich schon soweit bearbeitet, daß das Gemeinsam-austroasiatische und vielleicht auch dies oder jenes Lautgesetz hervortrat. Denn nur so konnte der leidigen Unsicherheit der Vergleichung ein gewisser Riegel vorgeschoben und gegebenen Falles sogar eine gesetzmäßige Entsprechung festgestellt werden.

Es läßt sich daher denken, mit welcher Freude ich das Schmidt'sche Büchelchen willkommen hieß — war hier doch, wie schon ein flüchtiger Blick zu erkennen gab, alles was ich mir gewünscht hatte, vorab ein reichhaltiges vergleichendes Wörterbuch! Hier durfte ich also, des war ich überzeugt, darauf rechnen eine Entscheidung zu finden — und daß ich's nur gestehe, ich hoffte im Stillen, daß sie zugunsten einer endgültigen Trennung der beiden Familien ausfallen werde.

Aber es kam anders. Denn wer beschreibt mein Erstaunen, da ich dort (p. 54) als eine der Erscheinungsformen „des intimsten, um nicht zu sagen geheimsten Merkmals[1]), durch welches ihre" — der austrischen Sprachen — „Zusammengehörigkeit zur vollen Evidenz bewiesen wird", und zwar als dasjenige „was da zuerst einem zum Bewußtsein kommt", also als etwas ganz typisch Austrisches, eine Erscheinung bezeichnet fand — die mich meine idch. Forschungen als geradezu typisch für das Indochinesische anzusehen gelehrt hatten! Nämlich „die Durchgängigkeit, mit der die Auslaute auf *p* auftreten bei Wörtern, welche bezeichnen ein Zusammenfassen, Fassen, Kneifen, Zwacken, dann Beißen, Essen, Kauen, überhaupt Genießen, dann auch

---

1) Nämlich einer früheren „primär-suffigierenden Stufe"; doch ist dieser rein hypothetische Ursprung hier ohne Bedeutung.

Trinken, dann Bedecken, dann „zusammen“ überhaupt, zusammengehen, zusammenschrumpfen, mangelhaft werden, in ähnlicher Weise die Auslaute auf *m* bei Wörtern, die ausdrücken ein Ansammeln, eine Menge, Gruppe, vielfach *p*- und *m*-Auslaut ineinander übergehend“.

Dergleichen wirkt elektrisierend. Ich schritt auf der Stelle zur Untersuchung — die übrigens um so gerechtfertigter war, als hier die gewünschte systematische Entsprechung erwartet werden durfte — und zwar ging ich, um Fehlerquellen möglichst zu vermeiden, auf idch. Seite vom Chinesischen aus; denn wenn hier austrische Entlehnungen wenigstens irgendwie störenden Umfangs schon an und für sich besonders unwahrscheinlich waren, so bot es überdies in seiner Literatur und den ältesten Bestandteilen seiner Schrift, den Bildern und Symbolen, ein zuverlässiges Mittel zu kontrollieren, ob ein Wort dem alten, von dieser Gegend her sicherlich unberührten Sprachbesitz angehörte, und damit — neben der wertvollen Aussicht, die Vergleichung bis in fernste Vergangenheit zurückzuführen — die im folgenden denn auch tunlichst ausgenutzte Möglichkeit, wirklich nur ganz einwandfreies Eigengut dafür zu verwenden, und die Schrift ließ außerdem durch ihre phonetisch gebrauchten Zeichen einen Schluß auf die Lautentwicklung sowie, da sie in Zusammensetzung gewöhnlich (oder immer?) zugleich sinnandeutend sind, auch auf die Etymologie zu, die von Nutzen sein konnte. Des weiteren zog ich der Vollständigkeit halber für das Austrische noch zu Rat, was mir von einschlägigen Arbeiten zugänglich war — besonders die übrigen Abhandlungen P. Schmidts und selbstverständlich E. Kuhn — und endlich nahm ich gewissermaßen zur Gegenprobe und um ganze Arbeit zu machen auch das vierte und letzte jener Kriterien (die beiden mittleren, Auslaute *ć* und *ṅ*, scheiden als anscheinend nicht gemeinidch. vorläufig aus), den Auslaut *t* unter die Lupe, der nach Schmidt (p. 55/6) bei Wörtern auftritt, „welche ein Hinein, Hineinstecken, Hineinschneiden, dann Schneiden überhaupt, auch Abschneiden“ und in den Mon-Khmer-Sprachen auch „den Begriff des Engen, des Pressens und Reibens“ bezeichnen.

Und so gewann ich denn das Bild, das ich im Folgenden

ohne weiteres Drum und Dran, und des Raumes wegen auch nur als mehr oder minder ausgeführten Umriß, den fachmännischen Urteil vorlege.

I. Auslaut *-p*, *-m*.

1) „Fassen, kneifen, zwacken“ u. dergl.

a) Guttural-Anlaut. (*k-*, *g-*.)

Austrisch. Khm.[1]) *kiep*, *thkiep* „kneifen“, *taṅkiep* „Zange“, S. *giêp* „kneifen“, M. *kêp* „Haarschneiden“, B. *śŏkêp* „Zange“ Khasi *khap* „zwicken, kneifen“, K. *găb*, B. S. *gap* „zwicken“, Khm. *pre-kāp* „abzwacken, abschneiden“, *kāp* „abtrennen“; N. *op-kāp-hạtạ* „beißen“, *koăp-hạṅạ* „abbeißen“, Sant. *čakap* „Geräusch b. Essen“, *čakop* „handvoll“; B. S. *kăp* „beißen“. — Khasi *kop* „greifen“, N. *kōp-hạtạ* „die Hand schließen“, *kap-hạtạ* „festhalten“; Austronesisch *taṅkap*, *taṅkep*, *takop*, *takip*, *sikop*, *siṅkap*, *takup* „nehmen, greifen, fassen“, Mal. *dakap*, Bat. *dokop* „umfassen, umarmen“. — M. *kōm* „die Hand schließen“, Khasi *k(h)em* „fassen, greifen“; Austrones. *roṅkem*, *laṅkum* „handvoll“.

Indochinesisch. Chines. *kiap*, *kiap*$_2$, *kiep* (1132) (Bildzeichen); „von zwei Seiten festhalten, unterm Arm halten, mit einer Zange festhalten“, „sich zwängen an“ (Schu-king III, Schi-king) (cf. *kiap*$_2$, *hiep*$_2$, *tsap*$_2$, *šep*$_2$ [11337] dass.), *k'iap*ˏ (1191) „zwicken, kneifen“; *k'ap*ˏ (27 + 8) „Engpaß, Zwänge“, *hiap*$_2$ (4219) „eng“ (Schu IV). Vgl. *h-*. — ˎ*k'iem* (1707) „Zange“, ˊ*hiem* (4458) „Engpaß“ (Schu IV, Schi, Yih-king). — Tibet. *s)kam-pa* „Zange“, *ạ)grum-pa* „abkneifen“, *ạ)gram-pa* „Kinnlade, Backe“; *kham* „Bissen“, *ạ)gam-pa* „in den Mund stecken oder werfen“. — Birman. *kyap* „eng sein“, *krap* „durch Binden enger machen“. — *khwam* „in d. Mund stecken“. — Siames. *k'ăb*, *k'ĕb* „eng“, *kăb* „Mausefalle“, *k'ĭb* „mit der Pincette ergreifen“, *hĭb* „zwischen zwei Mühlsteinen pressen“, *kŏb* „mit beiden Händen nehmen“, *k'ăb* „mit dem Munde fassen“, *khŏb* „beißen“. — *k'ăm* „Handvoll, mit der Hand nehmen“, *k'im* „Zange“.

(*h-*)

Austrisch. Sant. *hap* „essen, einen Happen nehmen“.

Indochinesisch. Chines. *hop*$_2$, *k'op*ˏˏ, *t'ap*ˏ; *hiap*$_2$ (211 + 6)

[1]) Die Abkürzungen nach Schmidt, dem ich auch bei den austrischen Gleichungsreihen meistens gefolgt bin.

„essen, kauen; etwas im Munde halten“. — Vgl. *ham* (3818) „im Munde halten, (dem Toten Kaurimuscheln) in den Mund stecken“ (Tschou-li); *hiem* (4506) „im Munde tragen, mit sich tragen“ (Schi-king); *ham* (3779) „zweiklappige Muschel“, — Tibet. *hab* „Handvoll“, *hub* „Schluck, Zug“. — Birman. *hap* „schnappen nach“. — Siames. *hŭb* „erschnappen, erhaschen“.

(*ṅ*-.)

Austrisch. Khasi *ṅăb* „Kinnbacken, Wange“, *tyṅam* „Kinnbacken. — Mon *aṅăp*, S. *gâm* „Backenzahn“. — Khm. *sṅăp*, S. *gab-ga*, Nic. *hiṅăp*, Santāli *aṅgop*, Austrones. *aṅap*, *aṅop*, *taṅap*, *t'alaṅap* „gähnen“.

Indochinesisch. Chines. *kiap*, *kiap* (1138) „Kinnbacken, Wange“, *hop* (3953), *ham* (3824; im Erh-ya durch *ham* (3818) „im Munde halten“ erklärt; vgl. d. phonet. Elem.) „Kinnbacken“ — *hip* (4132) „den Mund aufsperren, gähnen“ (Schi-king). *ngam* (30+9) „schnarchen“? *k'iem* (1750, Bild) „Gähnen“. — Siam. *ngăb* „mit dem Mund ergreifen, beißen“; *k'ram* „Mahlzähne“; *kĕm* „Wange“.

b) Palatal-Anlaut. (*č*-, *ǧ*-.)

Austrisch. M. *ğăp* „schlürfen, kosten“, Nic. *ğaṅğăb* „die Lippen anpressen“, S. *ğup* „den Wein kosten“, Khasi *kyğap* „schlürfen, saugen, kosten“. — Khm. *čap* „ergreifen“, S. *čap* „fasten“, B. *čep* „in der Hand halten“, Stieng *čap* „nehmen“. — Sant. *ğom* „essen“, S. *ğăm* „verzehren, zerreißen“.

Indochinesisch. Chines. *tsap* (11461) „saugen, lecken“, *tsap*, *'tsam* (11463) „saugen“, *šap* (9636) „trinken“, *šap*, *hop*, *hop* (3754) „schlürfen, essen“. — *čip* (1795) „ergreifen, festhalten“ (Schu-king, Schi-king), *čip* (1797) „mit der Hand ergreifen“. *tsap* (64+5) „ergreifen“. Vgl. *čem* (267, Symb.) „wahrsagen“ (= „Losstäbe ausklauben“; Schu V, Schi). — Tibet. *g)žab-pa* „lecken“, *a)ğib(s-pa* (Perf. *b)žib(s)* „saugen“. — *g)čhem(s-pa* (Perf. *bčem(s)* „kauen“, *g)ğab-tse* „kl. Zange, Pincette“. — Birman. *čhup* „die Hand (und in der Hand) ballen“. — Siames. *chēb* „schlürfen“, *chŭb* „küssen“, *sŭb* „einsaugen“ (mit dem Munde). — *chăb* „ergreifen“.

(*š*-).

Austrisch. Nic. *op-šap* „fangen“, Sant. *sap* „ergreifen, halten, fassen“, Khasi *šop* „ergreifen“.

Indochinesisch. Chines. *šep*ˏ, *kiap*ˏ (1133) „ergreifen“, *šep*ˎ, *šep*ˌ, *yep*ˌ, *t'ip*ˌ (9797) „ergreifen, Losstäbe ausklauben“. Vgl. *šem* (6417, Bild) „unter dem Arm halten“, ˈ*šam* (9691) „ergreifen“ (Schi-king). — Siames. *som* „von beiden Seiten stützen“.

(*ñ*-, *n*-).

Austrisch. Nic. *nīamą* „Zange aus Rattan“, K. *nīm*, S. *nim* „Gespann, Joch“.

Indochinesisch. Chines. ˌ*ñem* (8297) „in die Finger nehmen, ausklauben“, *ñep*ˌ (8275) „Zange, Zänglein“, *ñep*ˏ, *ñep*ˌ, ˢ*ñem* (8266) „mit den Fingern abkneipen, mit der Zange aufnehmen“, *ñep*ˌ (8262) „kneifen, kneten“. — Tibet. *s*)*ñim-pa* „Flüssigkeitsmaß, beide Hände zusammengelegt voll“, *r*)*ñab-r*)*ñab-pa* „ohne Wahl zusammenraffen“. — Birman. *ñab* „gezwickt, gedrückt werden“ (Trs. *ñhab*); *ñhab* „Zange“. — Siames. *hnëb* „kl. Zange“, *hnīb* „mit einer Zange fassen“, *hjīb* „mit drei Fingern nehmen“.

c) Dental- und Zerebral-Anlaut. (*t*-, *d*-).

Austrisch. Khm. *keṭap* „die Hand schließen“, B. *ködop* „Faust, Handschließen“, S. * södop* „mit der Hand Fliegen fangen“, N. *kaṇḍap* „Vogelfalle“, Sant. *siṭap* „plötzlich schließen“. — Sant. *thep* „mit dem Daumen fortschnellen“, B. *tep* „zw. Daumen und Zeigefinger nehmen“. — Sant. *daṭom* „mit Klauen oder Zange greifen“, S. *tam* „greifen, fangen“, M. *tūm* „Falle“. — Sant. *latum* „Mundvoll“.

Indochinesisch. Chines. *t'ap*ˏ (120 + 10) „mit einem Lasso fangen“, *tiep*ˏ, *čep*ˏ, *ñep*ˌ (64 + 7) „mit den Fingern fassen“, *t'iep*ˏ, *ñep*ˌ, *yap*ˌ, ˢ*yem* (12999) „mit dem Finger niederdrücken, ergreifen“; ˢ*tam* (10605) „in der Hand halten“, ˌ*tam* (10688) „aus der Entfernung ergreifen, auf sich ziehen“ (Schu V). Vgl. *tam*ˊ (10645) „beißen, kauen, fangen“, *t'ap*ˏ (211 + 6) „essen“, *t'ap*ˏ (135 + 8) „schlürfen“. — Tibet. *a*)*tham-pa* „festpacken (bes. mit den Zähnen), fest zusammenbinden, fest zuschließen“ (den Mund); *thebmo* „Daumen“? — Birman. *thwap* „quetschen“, *tap* „fest hineinstecken“. — Siames. *t'äb* „pressen, zusammendrücken“, *t'iem* „ins Joch spannen“.

(*l*-, *r*-).

Austrisch. Khasi *khillip*, *brip* „blinzeln“, *khap-rip* „zwinkern, winken“, M. *damrip* „blinzeln“, S. *rip* „(die Augen) schließen“,

Sant. *gilip-gilip, girip-girip* „blinzeln". — M. *rip-tim* „vermuten", Sant. *dariap* „forschen, betrachten". — Khm. *halap* „spähen", *ghlap* „heimlich spähen". — Altjavan. *alap* „nehmen, suchen", Tag. *hanap* „holen, suchen", Samon. *alafia* „holen".

Indochinesisch. Chines. *ñep*, *šep*, (109 + 18) „blinzeln", vgl. *kiap*, *čap*, *tsiep*, *šep*, *ñiap* (1446) „blinzeln, Wimpern", *čap* mdtl. *ñiap*, sinico-annam. (cf. d. phonet. Elem.) *fap* (156), „blinzeln"; ? *lip* (109 + 15) „trübe Augen, schlecht sehen". — *lam* (6735) „betrachten, inspizieren", *liem* (7128) „untersuchen" (Schu II) (vgl. auch *tiep* [11126] „spähen, auspionieren"). — *liep*, *lap* (6665) „in die Hand nehmen, festhalten" (Ngi-li). — Tibet. *lib bsdu-čes* „mit den Händen zusammenraffen" (Ladakh). — Siames. *lăb, lòb* „heimlich"; *lèb* „ein wenig öffnen, gähnen".

Hierzu wohl als Untersippe die Begriffsfamilie „niedrig, sinken, untertauchen" u. dergl.:

a) Guttural-Anlaut. (*k*-).

Austrisch. Khm. *krap* „sich zu Boden werfen", *krāp* „niederfallen", M. *bkap* „umstürzen", Khasi *khrup* „niedrig", *pyr-kup* „flach", B. *kup* „tief das Haupt neigen", S. *kup* „umstürzen", *sökup* „auf dem Gesicht liegen", Sant. *tulkup* „sich niederbeugen (Ähren)".

Indochinesisch. Chines. *k'iap* (alt **k'op*, 1192) „fallen, sinken", *kiap* (117 + 6) „Ton des Fallens", *k'op*, (*ñ*)*op* (104 + 10) „erniedrigen, vermindern, schädigen", *k'op* (27 + 6) „niederdrücken", *k'op* (104 + 10) „krank, erschöpft", *k'ip* (*kep*), *ñip* (226) „sich bis zur Erde verbeugen" (Ngi-li). — Vgl. *'k'am, hiem* (427, Symb.) „Brunnen, Fallgrube, hinunterstürzen", woraus die Schriftzeichen f. *'k'am* (Cant. *'hom*; 5870) „(Wasser-) Grube, Fallgrube, Absturz" (Yih-Hexagramm!), *hiem* (4528) „abstürzen, in einen Graben oder ins Wasser fallen" (Yih), *'k'am* (mundartl. *'k'om*; 5873) „demütig" u. a. (S. auch *h*-); *k'iem* (1722) „Demut, nachgeben" (Schu II); *'k'im* (156 + 13) „mit gesenktem Kopfe laufen". — Tibet. *a)grib-pa* „sich vermindern, sinken", *s)gam-po* „tief", *a)kham-pa* „umsinken, in Ohnmacht fallen", *a)gum-pa* „sterben", *a)gum-ba* (P. *b)kum*) „töten", *a)gem-pa* dass. — Birman. *kup* „niedergebogen sein" (wohl kein austr. Lehnw., cf. u. *tup*); *kwyam* „sinken", *kyamh* „ebnen". — Siames. *krăb* „sich niederwerfen, prosternieren" (oder Lehnw.?);

k'uàm „auf das Gesicht gelegt sein, das Oberste zu unterst gekehrt", *kŏm* „beugen (Kopf), niederwerfen", *hõm* „niederdrücken, niederwerfen".

(*h*-, *ṅ*-, [ʼ-]).

Austrisch. Nic. *hõp* „tauchen beim Baden", M. *hũ*, B. *hum*, Sant. *um* „baden". — Khasi *ṅam*, B. *ṅăm* „sinken, eintauchen".

Indochinesisch. Chines. *hiap*₂ (aus **hop*₂; 4233) „durchtränken" (Schu II, V, Schi); ₌*ham* (alt **₌hom*; 85 + 7) „untersinken" (mit Lautwert ₍*kam* dass. = ₍*kam*, ₌*ham* 5851), ₌*ham*, ₌*hiam* (3810) „durchtränken, durchsickern" (Schi): *ham*ʾ „im Wasser versinken, untergehen". — ₌*yem*, ₌*ham* (85 + 8) „untersinken", ⁼*yem*, ₌*siem* (130 + 16) „Fleisch in heißes Wasser eintauchen", ⁼*yim* (Cant. ₌*yem*; 13244) „durchtränken, untertauchen in, Exzeß" (Schu II, IV, V), cf. ⁼*ṅam* (181 + 8) „den Kopf neigen".

b) Palatal-Anlaut. (*ǧ*-, *š*-, [*s*-]).

Austrisch. Sant. *ǵapao* „sterben, gefährlich krank", *ǵapua* „schwach, zusammengeschrumpft", B. *šop* „schwächer werden"; Khasi *sep* „untergehen (Sonne)". — M. *gaǵã*, *gaǵa*ʾ „sitzen". — Khasi *sum* „baden".

Indochinesisch. Chines. *čep*₂ (mundartl. *čap*₂; 78 + 9), *yep*₂ allein (?) und in Zss. mit *yep*₂ (78 + 8, in der Ausspr. ⁼*yem* „sterben") „krank", *čep*₂ (mundartl. *čap*₂; 559) „beschädigen, zerstören, bücken, falten", *čep*₂, *tiep*₂, *sip*₂, *žep*₂ (61 + 11 = 568) „sich unterwerfen, schwachherzig, schwach", *čep*₂ (2014) „niedersteigen": *čip*₂ „in die Tiefe gehen", *čap*₂ (104 + 9) in Zss. „Aussehen der Haut alter Leute" = „runzlig, verschrumpft"; *tsep*₂ (-*liep*₂), *ts'iep*₂-*liep*₂ (72 + 8 und 72 + 15, Doppelung) „die Sonne im Begriff unterzugehen", *sip*₂ (4126) „niedrig und eben, feuchte Niederung" (Schu III, Schi), *sap*₂-*sap*₂ (32 + 13) „Ton herabstürzender Erde". — *sim*ʾ, *ts'im*ʾ (Cant. ʿ*sem*, *tsem*ʾ; 2110) „etw. ins Wasser tauchen", *šem*ʾ, *tsim*ʾ (9826) „durchtränken", ₍*šim* (9823) „tief (Wasser)" (Schu IV, Schi, Tschou-li); cf. u. a. ⁼*č'em*, ʿ*čem* (649) „untersinken, versinken" (Schu III, IV, V, Schi), ₌*ts'iem* (1739) „untertauchen, auf dem Grunde des Wassers liegen" (Schu V, Schi), *ts'im*ʾ (2090) „überschwemmen" (Schi). — Tibet. *zab-pa* „tief (sein)", *zab(s* „Tiefe"; *žom* „zerbrochen", *žom-pa* „überwältigt", *ạ)ǧom(s-pa*

(P. *b)čom*) „überwältigen, zerstören", *čham* „nieder", *šam, g)šam* „Unterteil". — Birman. *čim* „durchtränken". — Siames. *chŭb, chŭm, chĭm* „eintauchen", *chŏm* „untersinken".

(*ñ-, y-* ['-]).

Austrisch. S. *ńap* „Sonnenuntergang", B. *ńap* „verstorben", Lynggam *my-yn-ńap* „sterben", Nic. *pańńọp* „Abend", *pọin-ńọp* „sterben", *pạm-ạńāp* „Leichnam"; Khasi *yap* „sterben", Khmu *yopa* „Abend", Sant. *ayup* „Abend, Dämmerung"; P. R. *yam*, A. *yam, yöm, yim*, W. *yam, yöm* „sterben". — Khasi *iap-op* „untersinken", Nik. *op-op-hạre* „sich umdrehen, umstürzen", *komōp* „ein Kanu umstürzen", Sant. *ap* „sich niederlassen (Vogel)" [1]).

Indochinesisch. Chines. *ñap*₂ (j. *nap*₂; 8106, ursprgl. = 8177, Symb.) „untergehen" (v. der Sonne, in *ñap*₂ *žit*₂ „die untergehende Sonne": Schu I, 6; vgl. *ñut*₂ [72+11, mit demselben phonet. Elem., also aus *ñap*₂] „Farbe der untergehenden Sonne"), *žip*₂ (aus **ñip*₂; 5690, Symb.) „hineingehen, sterben", *ñap*₂ (66+7) „sterben", *ñep*₂ (11207) „fallen, sinken"; *yep*₂, *'yem* (78+8) „krank, sterben", *(y)ap*₂ (128+8) „niederdrücken, umstürzen": *yep*₂ „sich beugen", *(y)ap*₂ (aus **kiap*₂; 12825) „niederdrücken". — Tibet. *nub-pa* „sinken" (Kaus. *s)nub-pa* „unterdrücken"), *nub* „Westen", *nub-mo* „Abend"; *nem(s* „sich senkend, elastisch". — Birman. *ńup* „untertauchen, verloren gehen", *nip, nim, ǹim* „niedergehalten werden" (Trs. *nhip, nhim*). — Siames. *nŏb* „grüßen, sich verbeugen, sich unterwerfen", Kaus. *hnŏb* „beugen", vgl. *nọm* „sich beugen, sich unterwerfen", *nŏm* „beugen, durch Beugen erniedrigen"; *jŏb* „niedergehen welken, erniedrigt werden", *jŭb* „niedergehen, vermindern", *jŭb-jăb* „zerbrochen, ruiniert sein".

c) Dental- und Zerebral-Anlaut. (*t-, d-*).

Austrisch. Khm. *dāb* „unten, unterst", Sant. *ḍab-ḍab* „auf einmal sinken", *ḍub* „zusammensinken". — Khasi *them*, M. *thuim* „niedrig, hohl", P. *deöm, dem, tiam*, A. *tem, den*, W. *tayim, tim, töm* „niedrig", Khasi *dem* „beugen, niederbeugen, knien", Khm. *dā* „sich niederlassen (Vogel)", M. *düm* „sich niederlassen", Khasi *duim-tak* „sich vorübergehend niederlassen".

Indochinesisch. Chines. *tap*₂ (32+18) „niederfallen, niedrig", *tap*₂ (86+18) „zusammengestürzt, niederfallen", *t'ap*₂ (10512)

1) Vgl. auch „bedecken".

„niedrig, nieder-, zusammensinken“, *tap*, *t'ap* (10496) „niedertreten“; *tiep* (11141) „niederfallen, sich niederstürzen (Vogel)“ (cf. *t'ap* [167 + 18] „Ton eines fallenden Gegenstandes“). — *tiem'*, *tiem* (11203) „niedrig machen, niedersteigen, im Wasser versunken, überschwemmt sein“ (Schu II), *tiem'* (32 + 8) „niedersteigen“, *'t'iem* (11209) „entehren, Schande machen“ (Schu I, IV, V, Schi), *tam* (313) „versunken sein in“ (Schi): *čam* „tief, sinken, einweichen“, *tam*, *lam* (116 + 8) „kl. Grube“. — Tibet. *ạ)dub-pa* „ermündet sein“, Kaus. *thub-pa* „überwinden können“, *r)dıb-pa* „einfallen, zusammenstürzen“ (Kaus. *r)tib-pa*). — *thim-pa* „sinken“. — Birman. *tup* „knien, beugen (Knie)“, *tup-wap* „gesenkten Hauptes knien“. — Siames. *t'ăb* „drücken, unterdrücken“, *dŭb* „kriechen“. — *tŭm* „niedrig, erniedrigt“, *dăm* „hineinspringen, versinken in“, *t'ŭm* „niedrig, erniedrigen“, *thŏm* „unten, niedrig, demütig, sanft“, *dŭm* „gesenkten Hauptes“.

(*l*-).

Austrisch. Sant. *lop* „ausfallen, verlorengehen“, *alap-olop* „dumm“, *a-lap-alap* „müde, erschöpft“, Khm. *panlap* „betäuben, bestürzt machen“, *sanlap* „Ohnmacht“, N. *pomlōp* „sinken“, Pal. *sañē-līp* „Sonnenuntergang“, B. *kölup* „umstürzen“, Khasi *pyllup* „flach auf dem Gesicht“ (B. *läp*, *löp* „bedecken, überschwemmen, untertauchen“, M. *baluip*, *blüp* „untertauchen“, S. *blöp* „herabstürzen [Habicht]“; Austrones. *t'ĕlup*, *tilip*, *dıdip*, *dolop* „[unter]-tauchen“). — Khasi *at-liam* „überfließen“, Austrones. *malam*, *malĕm*, *alim*, *madilim*, *silĕm* „versinken“, Nic. *lōm* „arm, verlassen“ B. *pöläm*, M. *paliim* „zerstören“, Sant. *gulum* „Gewalt, Unterdrückung“.

Indoschinesisch. Chines. *lap* (78 + 5) „verfallen, verrottet“: *ñip* „absturzdrohend, gefährdet“; vgl. *ñap*, *ñep*, *-ñep* (j. *yep*, *-yep* [2991] „absturzdrohend, gefahrdrohend, Gefahr fürchtend“: Schu II, Schi), *lap* (112 + 13) „herabfallender Stein“, *lap* (559, neben *čip*, u. 6662) „zerstören, zertrümmern“; *liep* (7104, phon. Elem. auch *lap*) „bestürzt machen, erschüttern“; *liep*, *-liep* (72 + 15, s. o., nach Tze-tien auch selbstdg.) „die Sonne im Begriff unterzugehen“ (zu Tons. *didip* vgl. *tap* (85 + 8) „überschwemmen“). — *lam* (6728) „überfließen, übertreiben“ (Schi), „ins Wasser tauchen (Netz)“, „verworren“: *'lam* (= *'lam* 85 + 21) „ein-

weichen, färben", ˢ*liem* (85+10) „ins Wasser tauchen", ˢ*lim* (7159) „mit Wasser durchtränken"; ˢ*lim*, ˢ*lam* (7158) „töten, verletzen". — Tibet. *r)lab(s* „Woge". — Siames. *hlŏb* „sich niederbeugen, erniedrigen", *lŏb* „zerstören", *hlăb* „schlafen, schläfrig"? — *lòm* „untergetaucht, umgeschlagen sein (Boot)", *lòm-chŏm* „vom Wasser umgedreht und verschlungen werden", *lŏm* „auf die Erde fallen", *hlóm* „hohl, eingesunken". — Zu *pölüm*, *palüm* stellt sich möglicherweise chines. *piem'* (154+13 = 9196; phonet. Elem. auch *liem*, also aus **pliem*?) „schädigen, unterdrücken, erniedrigt werden" (Schi); unsicherer ist die Gleichung *blüp* (*baluip*), *blöp* = chines. *fap*ꜜ (alt **bab*; 3378) „erschöpft, beschädigt". — Tibet. *ɑ)bab-pa* „hinuntersteigen, herabfallen, fließen", *ɑ)bub-pa* „umgekehrt sein, zerstört werden", cf. *ɑ)brub-pa* „überfließen". Birman. *prap* „niedrig, flach sein", *wap* „knien".

(*r*-).

Austrisch. Khm. *răb*, S. *rap* „eben, flach"; Sant. *rap-rap* „niederfallen". — Khasi *rum*, *krŏm*, Pal. *kerum*, B. *rŏm* „unten", Khm. *drom* „niederknien, sich niederlegen (Tiere)", S. *mbrom* „sich niederlassen", Sant. *burum* „sich niederlegen (Tiere)", *ikrum* „knien", Khasi *tynram* „hinfällig", B. *răm* „verloren".

Indochinesisch. Chines. (*y*)*ap*, südl. *ñep*, j. *wap* (12429, Symb.) „niedrig, vertieft" (vgl. *ñap* [13+3, Symb., Umkehrung des vor.] „herunterhängend"), (*y*)*ap* (53+6) „unten, niedrig", (*y*)*ap* (116+6) „niedriges Gelände", ?*yep* (12997) „Blatt" (Schi), *ñep* (32+4) „tief", *žep* (142+7) „kriechen (Insekten)", *žep*, *yep* (12996) „dünnes Metallplättchen". — ˢ*žem* (5556, Bild herabhängender Zweige), „schwach", ˢ*žem* (53+4) „unten, hinuntersteigen". Vgl. auch *ñ*-. — Tibet. ?*rab(s* „Furt" (= „seicht, flach"), *žab(s* „Grund, Boden, unteres Ende, unten", cf. *l)ǵab* „flach", *lebmo*, *g)leb-pa* dass., ? *ldeb* „Blatt". — *s)ñom-pa* „ebnen, planieren", *m)ñam-pa* „gleich, eben, flach", *yam-bu* „unten". Vgl. *g)lem-pa* „zerdrücken", ?*žum* „Furcht, Zaghaftigkeit". Vgl. auch *žom* usw. unter *ǵ*-. — Birman. *wap* „knien"; *nwàm* (Kaus. *nhwàm*) „unterwürfig sein". — Siames. *ràb* „eben, gleich, ruhig" (Lehnw.?); *lùm* „niedrig".

2. „Bedecken" u. dergl.

a) Guttural-Anlaut. (*k*-, *g*-).

Austrisch. Khm. *kap* „bedecken, einschließen", M. *küp* „einschließen", Khasi *skap* „Hülle, Schale", *kop* „Bettdecke", *kup* „kleiden", S. *kup*, *kuôp* „Haut, Fell", *kup* „sich verbergen", Sem. *gup* „Nacht", M. *gakuip* „Deckel", Kawi, Javan. *sikĕp* „anfassen, Bewaffnung". — Wa *kim* „Haus". — B. *gam* „blau, schwarz", Khasi *girñam* „grün", Wa *hsün ñöm* „blau".

Indochinesisch. Chines. *kiap*ˎ (1167, Bild) „Schale, Harnisch" (Schu IV, Schi), *k'iep*ˏ, *k'iep*ˎ (1570) „Kiste", *kip*ˎ (845) „Büchse", *k'op*ˎ (63 + 10) „die Tür schließen", *k'op*ˎ (145 + 10) „bedecken" (in *k'op*ˎ-ˏ*tang* „Frauenobergewand", wtl. „bedeckend die Beinkleider"), *kai*', alt **kop*ˎ (5784), „bedecken, Deckel" (Schu V). — ˋ*kam* (5882, Bild) „Behälter, enthalten" (vgl. altsüdchines. ˏ*k'am* [5866] „enthalten, Gefäß": Fang-yen 6, 2[a]), *k'im* (2107) „Bettdecke" (Schi), ˋ*kim* (13259) „schließen". — ˏ*k'im* (1701) „schwarz". — Tibet. *gab-pa* „sich verbergen", *s)gab-pa* „bedecken", *a)geb(s-pa* (Perf. *b)kap*), *a)kheb-pa* „bedecken", *kheb(s* „Decke", *khrab* „Harnisch". — *khyim* „Haus", *gyam* „Obdach", *s)gam* „Kasten, Kiste", *s)grom* „Koffer", *khom* „Lederkoffer". Sikk. Bhut. *ñöm-ba* „blau". — Birman. *khyuṃ* „bedecken", *khraṃ* „Zaun". — Siames. *kăb* „Hülle, Schale", *k'ràb* „alte Haut der Schlangen" usw., *kŭb* „bedeckter Sitz auf einem Elefanten", *k'rŏb*, *klŏb* „bedecken". — *khám* „heimlich, verborgen", *k'ŭm* „schützen, bedecken", *k'lŭm* „bedecken, umgeben". — *k'àm* „Nacht", *k'ram* „Indigo", *k'lăm* „ziemlich dunkel, bewölkt".

(*h*-).

Austrisch. B. *hŏp* „einwickeln, bedecken und ersticken", Khm. *hap* „vor dem Winde geschützt", Khasi *l'hop* „geschlossen"; Altjavan. *höb*, *hib* „Bedeckung, Schatten", *mañ-höbi* (Neujavan. *ñahubi*) „beschirmen, beschatten", Samoa *ofi*, Fidji *ovida* „bedecken". — Wa *him* „Haus"?

Indochinesisch. Chines. *hop*ˏ (108 + 5) „bedecken", *hop*ˏ (3962) „schließen, bedecken, Torflügel", *hop*ˏ (3947) „schließen, verbinden", *hop*ˏ (3954) „Büchse mit Deckel", *hiap*ˏ (4213) „Büchse", *hiep*ˏ (1133) „verbergen". — ˏ*ham* (3809, Bild) „enthalten, einwickeln" (Schu IV, V). — Tibet. *grib* „Schatten", (*a)grib-pa* „dunkel werden"), *s)grib-ba* „verfinstern", *s)kyib(s* „Obdach"; *s)kyob-pa* „schützen, retten", *s)kyab(s*, *s)kyob(s* „Schutz, Hülfe".

— Siames. *hūb* „schließen, sich verbergen, Höhle“, *hīb* „Koffer, Kiste“. — *hŏm* „den Oberkörper bedecken“, *hùm* „bedecken, verschleiern“.

(*ṅ*-).

Austrisch. Khasi *ṅem*, B. *ṅäm* „geheim“.

Indochinesisch. Chines. ʿ(*ṅ*)*am*, ₋*yim* (60) „die Tür schließen, heimlich, dunkel“. — Birman. *ṅum* „bedecken“. — Siames. *nguem*, *uem* „bedecken, verbergen“ (cf. *ngueb* „heimlich“).

b) Palatal-Anlaut. (*č*-, *š*-).

Austrisch. K. *kanćap* „Packet“, B. *gösop* „einpacken“.

Indochinesisch. Chines. *č'ap*₋ (204) „das Stadttor schließen“ (*čap*₋ [143] „Straßentor“), *čip*₋ (560) „sich verbergen, Winterschlaf halten“ (Tschou-schu). Vgl. ʿ*šem* (9707, Symb.) „sich verstecken vor“. — Tibet. *a*)*čhab-pa* (Perf. *b*)*čab*(*s*) „verbergen“ *a*)*ǰab-pa* „heimlich schleichen“; *šub*(*s* „Futteral, Gehäuse“.— Siames. *chăm* „einkerkern“.

(*ñ*-, *y*- [ʾ-]).

Austrisch. Mal., Sand. *leṅap* „verschwinden“, Kawi, Javan. *lĕyĕp* „undeutlich“, *liyep* „halb geschlossen (Augen)“, N. *pomṅap-haṅa* „auslöschen“. B. *iüp*, *īp* „Schatten“, Khasi *yub* „Finsternis“, Khm. *yub* „Nacht, Finsternis“, N. *op-yop-hata* „Schweine bei Nacht jagen“. — M. *ōp* „verborgen“. — Pal. *iyöm*, „schwarz“.[1])

Indochinesisch. Chines. *ñep*₋ (8290, Symb.) „stehlen, verstecken“, *ñep*₋ (8267) „(ein Loch) zudecken“ (Schu V); *yep*₋ (12999) „wegstauen“, ˢ*yem* (13057) „bedecken, verbergen, schließen“, *yem* (13148, Bild) „Dach, Obdach“, ʿ*yem* (13058) „Dunkelheit“: ˢ*yem* „sich zusammenziehende Wolken“ (Schi), ʿ*yim* (13224) „dunkel, Schatten, verborgen sein“ u. a. (Schu III—V, Schi, Tschou-li). — (*y*)*op*₋, (*y*)*op*₋ (6109) „verbergen, mit der Hand bedecken“, (*y*)*op*₋ (6108, aus **k'op*₋) „verbergen, aufspeichern“. — ʿ*yem*, ʿ(*y*)*am* (203 + 8) „blauschwarz“, ʿ(*y*)*am*, ʿ(*ṅ*)*am* (203 + 9) „tiefschwarz“, ʿ(*y*)*am*, ʿ(*ṅ*)*am*, ʿ*yim* (70) „schwarze Farbe“. — Tibet. *yab-pa* „verschließen, überdecken“, *yab-yob-pa*, *yib-pa* „sich verstecken“; Man v. Sze-tsch'uan ₋*yim* (13244) „Haus, Familie“ (Hou-Han-schu l. c. 76, 16ᵃ). — Birman. *up* „bedecken“ (Lehnw.?),

[1] Vergl. die Sippe „niedrig“ unter *ñ*-; die Grenze ist hier ganz besonders fließend.

ip „schlafen"; *im* „Haus". — Siames. *ngièb*, *ngièb-chièb* „schweigen, heimlich", *jèb* „List, heimliche Künste"; *ãb*, *ẽb* „Büchse. — *ãm* „braun, schwärzlich".

c) Dental- und Zerebral-Anlaut. (*t-*, *d-*).

Austrisch. Khasi *tap* „bedecken, übereinanderlegen", Khm. *tanṭap*, B. *däp*, *döp* „bedecken", S. *dup* „verbergen", Sant. *dap* „bedecken, Dach", *ladop* „bedeckt sein", *ḍop-ḍop* „wolkig". N. *kendup* „Deckel aus Blättern", M. *gadap* „brüten"; Austrones. *tatup*, *tutub* „schließen, bedecken", *atap*, *atop*, *atĕp*, *atip*, *ataf-nai* „decken, bedecken"; Khasi *khyrdup* „schließen" (*dab*, *dub* „versperren, verstopfen"), S. *köldop* „Tür schließen"; Sant. *laḍop* „halb schließen"; Mon *thup*, B. *atop*, Khasi *kynthup* „einwickeln". Khasi *tep*, M. *tuip*, S. *tap* „begraben", P. *tăp*, *täp* „in die Erde senken"; Söm *top*, Sak. *atop*, *atäp* „Abend", Sun *ualtam* „Mitternacht", Mon *b'tam*, Annam. *dêm*, Khasi *jingdum* (zu *dum* „finster"), N. *haṭom*, *ḍām* „Nacht", Sant. *ġaḍam-ġaḍam* „jede Nacht", *kaḍam-kaḍam* „im Dunkeln". — Austrones. *itam*, *hitam*, *pitam*, *itəm*, *istem*, *itim*, *itom* „schwarz".

Indochinesisch. Chines. *t'ap*˒, *t'ap*˓ (10503) „mit Eisen bedecken", *t'ap*˒, *t'ap*˓ (10500) „Decke, bedecken", *t'iep*˓ (11130) „Zimmerdecke". — *t'ap*˒ *t'ap*˓ (203 + 8) „schwarz", *t'iep*˓ (203 + 9) „schwarzköpfig" (*liep*˓ „innen schwarzer Bambus"). — ꜀*t'am* (10700) (꜀*t'am*-꜀*t'am*) „schwarze Wolken", *'t'am* (꜂*šim*, ꜂*čim*, ꜂*yam*) (9845) „schwarz; Maulbeere (Schi). — Tibet. *deb*(*-ma*) „Umschlag über eine Wunde", *a*)*thib*(*pa*, *g*)*tib*(*s-pa* „sich dicht zusammenziehen (von Wolken)", *a*)*thib*(*s-pa* „finster, dick", *thib-thib* „ganz dunkel". — *a*)*them*(*s-pa* „schließen, umfassen, bedecken", *a*)*thum-pa*, *g*)*tum-pa* „überdecken, verhüllen", *thum*(*s*) „Umschlag, Umhüllung", *s*)*dum* „Haus"; *a*)*thom*(*s*)*-pa* „getrübt sein, verfinstert sein". Kirānti-Sprr. *dom-sĭ*, *dum'ma* „Nacht". — Birman. *tap* „Schranke, Wall". — *thim* „verbergen", *thim* „Wolke". — Siames. *t'ăp* „Hütte", ? *dăb* „auslöschen"; — *thàm* „Büchse", *t'ìm* „Gefängnis"; *dăm* „schwarz", cf. Tai-Sprr. *dám*, *dó'm* „Nacht, schwarz" (T'oung-pao 2. Ser. VIII, 84/85).

(*s-*).

Austrisch. Khasi *sop* „bedecken, Dach decken". — Palaung u. a. *sôm*, *söm*, *kaisem*, Lemet *dissem* „Nacht".

Indochinesisch. Chines. *˛šem*, *˛sem* (9616, Bild) „dichter Baumwuchs, dunkel, düster (üppig)", *˛šem* (271) „ein Dach mit Stroh decken". — Tibet. *zub-pa*, *sub-pa* „verstopfen, zudecken, verschließen", *sob*, *g)sob* „etwas Ausgestopftes", *g)zeb-ma*, *g)zeb(s* (*gzed-ma*) „Tragkorb mit Deckel, Käfig, Gefängnis"; *zem* „Faß, Tonne, Kasten": *g)zim-pa* „einschlafen, schlafen". — Kiränti-Sprr. *sembá*, *isembá*, *sepá* u. dgl. „Nacht". — Birman. *sip* „einschläfern". — Siames. *sŏm* „verdunkelt, schwach", *so'm* „halbtot, Koma", *sŭ'm* „halbschlafend, schläfrig" (*suêm* „bekleiden").

(*l*-. *r*-).

Austrisch. Khm. *lap*, *lup* „bedecken, auswischen", N. *lŏp-hala* „die Schultern bedecken". Sant. *dalop* „Dach decken, bedecken, verdunkeln", *ǵalop* „überdecken"; B. *lip-noh* „auslöschen"; Khasi *klep* „heimlich". — M. *slō* „bedecken, überbreiten", Khm. *ghlŭ* „bekleiden, bedecken"; M. *dalùm* „schwarze Wolken", Khm. *sanlim* „kaum noch sichtbar"; Sant. *galam* „dunkel"; Jav. *silum* „unsichtbar werden. — Khm. *srop* „fournieren, bedecken", M. *grop* „überdecken, verbergen", B. *trŏp* „in ein Etui stecken", S. *ruop* „verbergen, eingraben". Sant. *harup* „bedecken". — B. *röm* „Dickicht"; Wa *röm-i* „Haus".

Indochinesisch. Chines. ? *lip˛* (6957) „großer Strohhut" (Schi); *˛lim* (7157; Bild) „Wald" (Schu V, Schi); *˛lim* (40+8) „Innerstes des Hauses". (Vgl. auch *ñ*-, *y*-.) — Tibet. *rab-rib* „Dunkelheit", *s)rib-pa* „dunkel werden", *s)rab-s)rib* „dunkel, finster", *s)rib(s)* „Dunkelheit, Nacht"; *rib-ma* (= *s)grib-ma*) „Einfriedigung gegen den Wind"); *rum* „Finsternis". — Birman. *rip* „einen Schatten werfen". — Siames. *läb*, *lòb* „heimlich", *hlŏb* „heimlich wegschlüpfen, bedachen"; *lŭb-lŭb lù* „dunkel, schwärzlich, dicht"; *lĭb* „(wegen großer Entfernung) undeutlich sehen". — *rŭb-rŭb hrŭ* „bei Tagesanbruch, zieml. dunkel". — *ròm* „Schatten", *rŏm* „abnehmen" (vom Monde).

3) „Zusammen, verbinden, sammeln" u. dgl.

a) Guttural-Anlaut. (*k*-, *g*-).

Austrisch. Khm. *kap*, *kop* „verbunden", B. *kap* „fest eingefügt", *pö-kop* „verbinden", *hökop* „verbunden", Nik. *hăkăp-hata* „verbinden". — Austrones., Altjavan. *saṅkĕp*, *raṅkĕp* „vollzählig", Neujavan. *d'aṅkĕp* dass., *raṅkĕp* „beieinander". — B. *kŏm* „sam-

meln“ (*hökōm* „Gruppe“), *gum* „sich zur Hülfe vereinigen“, M. *kom* „zusammen“ (*kõ* „zusammen mit“), Khasi *khũm* „binden“, S. *kum* „umgeben, drehen, flechten“, Khm. *phgũ* „vereinen, gruppieren“; *ćaṅkom* „Strauß, Traube“; Sant. *angom* „im allgemeinen“, *gã* „Dorf“ (oder Skr.-Lehnw.?); Nik. *hen-kōm* „Ansammlung von Kleidern“. — Austrones. Fidji *daṅ-kom-aka* „zusammenfügen“.

Indochinesisch. Chines. *kop*, (*kap*,) (3947, Symbol) „(sich) sammeln“: *hop*, (dass.) „verbinden, vereinigen, übereinstimmen“ (Schu, Schi), *hiap*, (*kop*,) (4233) „vereinigen, vereinigt sein, übereinstimmen, durchdringen“ (Schu II, V; Schi), *hiep*, (4385, Symbol) „übereinstimmen, einigen, zusammen“ (Schu II, IV, V), *hip*, (4132) „übereinstimmen, insgesamt“ (Hia-Siao-cheng [Ta-Tai-Li-ki 2 (47), 14[b]], Schu II, Schi), *hip*,-*hip*, (4133) „einträchtig“ (Schi). — *kiem* (1630) „zusammen, vereinigen“ (Schu IV, V), *kiem*, *kiem* (1612) „zusammenbinden“; *hiem* (*ham*) „übereinstimmen, Harmonie“ (Schu II, V), *hiem* (*ham*) „alle, sämtlich, vereinigen (Schu, Schi, Yih). — Tibet. *grub* „alle“, *grub-ba* „fertig gemacht, vollkommen“: *s)grub-pa* „vollbringen“. — *khrom* „Marktplatz, Menschenmenge“. — Birman. *kap* „verbinden, flach aneinanderlegen“, *kwap* „binden“, *khyup* „nähen“.— *krim* „zusammentreffen“. — Siames. *kăb* „mit, zusammen“, *kŏb* „sich vermischen, übereinstimmen“, *k'ŏb* „sich mit Jmd. verbinden, Jmd. treffen“, *kĕb* „sammeln“, *kĭb* „falten“, *k'uĕb* „falten, drehen, anhäufen“; [*k'ăb*, *k'èb* „eng, voll“], *k'rŏb* „ganz, vollständig“ [vollendet], *hăb* „schließen, falten“, *hŏb* „sammeln, zusammenpacken“. — *kĕm* „mischen, gemischt“, *krõm* „Abteilung, Truppe“, *klèm* „ein Loch zustopfen, befestigen, mischen“; *hôm* „begleiten“.

b) Palatal-Anlaut. (*č*-, *ǧ*-).

Austrisch. M. *bćap* „verbinden“, *ćheṅ-ćap* „zugehörig“, Khm. *ǵăb* „anhaften, fest, solide“, B. *köǵăp*, S. *ǵăp* „solide“; Nik. *kaćăp* „mit Ketten festbinden“; B. *ǵup* „verbinden“, Khasi *pyrǵup* „Strauß, Traube“. — Khm. *ǵũ* „Umfang, Vereinigung“, S. *ǵum* „Umgebung“, Sant. *ǵum* „begleiten, sammeln“, *ǵuma-ǵumi* „zusammen“; Sant. *ǵamao* „frieren, dickflüssig werden“ [*ǵam* „Festsetzung“].

Indochinesisch. Chines. *č'ap*, (*ts'ap*, *sip*, *hip*, *k'ip*,) (226) „sammeln, nehmen“, *tsap*, (11454) „gemischt“ (Schi); *čip*, (1798)

„festbinden, verbinden, Strick (Schi), *čip₂-čip₂*, *čap₂* (560) „in Haufen, in Schwärmen“ (Schi), *tsip₂* (906, Bild) „sich versammeln, vollendet sein“ (Schu III, IV, V, Schi), *ts'ip*, (1094) „gesammelt, falten“ (Schi). — *.ts'am* (11548) „gesammelt, geordnet sein“ (Schu), „Dreizahl“ (cf. *.sam* (9552) „drei“?), *.ts'iem* (1713) „alle, insgesamt“ (Schu II), [*.čem*, *.t'iem*, *tsam'* (11553) „nähen“].— Tibet. *a)čham-pa*, *a)čhom(s-pa* „übereinstimmen“, *čam-pod* „Strauß, Handvoll Blumen“, *a)dzom(s-pa* „zusammen kommen“, *a)ts'am(s)-pa* „übereinstimmen“, *thsom-pa* „Bündel, Busch [*a)thsem-pa* „nähen“]. — Birman. *čap* „verbinden, vereinigen“. — *ch'um* „zusammen kommen“, *čum* „vollständig sein“. — Siames. *chāb* „entsprechen, zusammenfassen“, *chīb* „falten, zusammenrollen“, *ch'ōb* „übereinstimmend, gerecht“ [*chuēb* „treffen“]. — *chĕm* „zusammenmischen“, *chŭm-chŭm* „sich versammeln“, *chŭm-nŭm* „Versammlung“ [*ch'ŭm* „in Überfluß da sein“].

(*š*-, *s*-).

Austrisch. Khasi *śem* „finden, treffen“; M. *suim*, B. *śäm* „mit“, S. *aćäm* „stoßen gegen“ (cf. Khasi *kyrśem* „anstoßen“); Khasi *ia-śom* „zusammentreffen“, B. *śom* „in Eintracht leben“, K. *sā* „zuträglich“, *phsā* „vereinigen“.

Indochinesisch. Chines. *'šim* (*'šem*) „Bündel“ (Tschou-li), *šem* (11548) „festhalten, ergreifen“ (Schi). Vgl. *šep*, (9806) „ordnen, anhäufen (Schi), *šip₂* (9963) „ansammeln, sammeln, ordnen“, cf. *šip₂* (9959) „zehn, vollständig“, *tsip₂*, *č'ep*, (9962) „voll, sich versammeln“, *tsiep*, (1480) „empfangen, vereinigen, sich treffen“. —Tibet. *šom-pa* (P. *b)šam(s)* „zurechtmachen“, *sum-pa* „zusammenbinden, verdichten“ (cf. *g)sum* „drei“?); vgl. *g)seb* „Haufen, Menge“, *g)sob-pa* (P. *b)sab*) „ausfüllen, ergänzen“. — Birman. *sim̥h* „einsammeln“. *sam̥h* „drei“? — Siames. *sóm* „anhäufen, vereinigen, verbinden, sammeln“, *sŏm* „entsprechend, geeignet“ [*sŏ'm* „vermehren“], *sŭm* „versammeln“. *sam* „drei“? — Vgl. *sōb* „treffen, finden“, *sŏb* „vergleichen“ [*sŏb* „gefallen, angenehm sein“], *sĭp* „zehn“?

c) Dental- (und Zerebral)-Anlaut. (*t*-, *d*).

Austrisch. Khm. *kanṭap* „sammeln (Blätter), Sant. *laṭap*, *laḍap* „einzeln aufsammeln“. Khasi *dāp* „voll“, B. *dăp* „ganz“. Khasi *dep* „beendigen, füllen“, *thep* „füllen, hineinstecken“, M.

dēp „aufspeichern", B. *thep* „stopfen"; Khasi *kydup* „einnisten", K. *dup* „gegen anlehnen", *phdāb* „neben sich anschmiegen", M. *srap-phadap* „näher heranziehen". Khasi *tam*, S. *tam* „sammeln", B. *atam*, *tam* „hinzufügen", M. *tã* (Plur.-Suff.), B. *tõm* „vollständig, alle", *atum* „zusammen", S. *röthum* „Traube"; Nik. *hatōm-hata* „versammeln", *tōm* NW (Büschel von Pflanzen). Khasi *them* „in großer Anzahl", K. *thim*, S. *thēm* „wachsen, zunehmen". Sant. *atom* „der Reihe nach".

Indochinesisch. Chines. *tap*, (*top*,) (10485) „hinzufügen", *tap*, *t'ap*, (10497, Symbol) „sich vereinigen, Überschwall" (cf. Austrones.) (Schi), *tap* (10499) „aufgehäufte Erde", *t'ap*, *t'ap*, (203 + 8) „reichlich sammeln", *tap* (10507) „gemischt, aufeinanderfolgend"; *t'iep* (11138) „aufeinanderlegen, aufhäufen, verdoppeln, falten". — *t'am* (10659) [„sich vermehren], zunehmen" (Schi), *t'iem* (11212) „vermehren, zunehmen". — Tibet. *l)tab-pa* „falten, zusammenlegen", *s)deb-pa* „mischen, binden, vereinigen", *theb(s* „Folgenreihe", *theb* „voll". — *dam* „gebunden, fest"; *a)dom-pa* „zusammenkommen"; *s)dom-pa* „binden, festmachen, verschließen" (*s)dom* „Inhaltsangabe; Spinne"); *tham-pa*, *them(-pa)*, *l)tam-pa*, *g)tam(s)-pa* „voll" [*tham(s-čad* „alles"). *a)dum-pa* „sich versöhnen" (Trs. *s)dum-pa*). — Birman. *thap* „aufeinanderlegen, vermehren"; *tup* „zusammenbinden, (knien)", *thup* „einwickeln, verbinden"; *thumh* „verknoten". — Siames. [*dāp* (Lehnw.?) „Serie, ordnen]", *t'ob* „falten, rollen", *t'üb* „dicht, dick" — *tĕm* „voll, ganz, sehr", *thĕm*, *to'm* „hinzufügen", *thôm* „auffüllen, „reichlich, mehren"; *tam* „gemäß, folgen", *dam* „säumen, verbinden", *dăm* „weben", cf. Pai *dum* „Knospe".

Vgl. hierzu die Sippe „rund, rollen".

Austrisch. Sant. *poṭom* „rund herumwickeln, bedecken", *laṭum* „zu einer Kugel rollen und in den Mund stecken", Khm. *phṭŭ* „zu einem Ball rollen", *ṭŭ* „Stück, Kügelchen". — B. *lom*, *lum* „rollen".

Indochinesisch. Chines. *t'uan* (mdartl. *t'ün*) (12152) „rund, rollen"; *luan* (*lün*) „rund, kugelig", *lun* (7476) „Rad".[1]) — Tibet. *dum-pa* „rund", *s)dom-pa* „Ball, Kugel", *z)lumpa* „rund, sammeln".

[1]) Ausl. *-n* wohl durch Dissimilation aus *-m*; Chines. duldet kein *-m* hinter *-u*.

— Birman. *lum̥h* „runden, rund sein", *lim* (Trs. *lhim̥*) „rollen, wie eine Kugel". — Siames. *tùm* „Ring, Schloß"?; *klŏm* „rund", *klõm* „runden".

(*l-*).

Austrisch. Khasi *lem* „zusammen mit", S. *gläm* „antreffen", Khasi *lūm* „sammeln", S. *gämlum* „sich vereinigen, Vereinigung", M. *kalõ* „Maße", Nik. *lõm-hata̤* „falten, Sant. *golom* „mit Lehm pflastern".

Indochinesisch. Chines. *ˁliem* (7143) „sammeln, anhäufen" (Schi), *ˁlim* (7189, Bild) „(Getreide)speicher" (Schi), *lam*˴ (6739) „Schiffstau, vertauen", *liem*˴ (7122) „anhaften, gefrieren". — Tibet. *z)lum-pa* „rund, sammeln", *r)lom-pa* (P. *br)lam(s*) „hangen an" u. dgl. — Siames. *lám* „in Masse, Viele"; *làm* „mit einem Seil befestigen, Kette"; *lĕm* „säumen, gleichschneiden" [*lĕm, lièm, lim* „säumen"].

(*r-*).

Austrisch. M. *rap* „festhalten", *karap* „mit Leim verbinden", *krāp* „zusammenbinden", B. *krāp* „kleben, anhaften", *krōp* „umarmt halten". *rōp* „erfassen", *agrop* „verbinden, Sant. *hārop* „einfügen, eng verbinden, erobern, überwinden", *harup* „umarmen"; Javan. *tarap* „in Reihen geschart, Fidji *tarava* „unmittelbar folgen oder vorangehn. Mal., Day. *harap* Altjavan., Kawi *harĕp*, Neujavan., Sund. *arep*, Bat. *arap*, Polynes. *arofa* „lieben, wünschen, hoffen"; Mal. *kurap* „Flechte, Schwinde". — Khm. *ruom* „Verbindung" [K. *trim* „jeder, angepaßt", B. *rim* „jeder"].

Indochinesisch. Chines. *lap*˴ (6665) „festhalten" (Ngi-li), *lap*˴ (6668) „Wachs", *liep*˴ (7104) „jagen"; *ñep*˴ (8265) „lieben", *ñep*˴, *yep*˴ (8294) „nähen"; alt-südchines. *yep*˴ (12997) sammeln": Fang-yen 3, 7ᵃ. — *ˁlam* (6736) „ergreifen, festhalten, sammeln"; *ˁjem* (alt. *ñem*, 5634) „Ernte, Jahr (vgl. *ñen* [8301] „Jahr, Herbst, aufhäufen"). *˛ñem* (7122) „kleben bleiben (Tschou-li), *˛ñem*, *˛ñem* (8300) „Kleister, klebrig, kleben"; *ˁyem* (13056) „lieben". — Tibet. *rab* „viel, reichlich", ? *rub-pa* „in Menge auf jmd. losstürzen". — Birman. *rhup* „durcheinander gemischt sein", *rup*, *rhup* „sammeln"; *rhum̥* „runzlig, zusammengezogen sein". — Siames. *ruèb* „aufhäufen, sammeln, verbinden"; *rom* „sammeln", *ruem*, *ruèm* „verbinden", *rŭm* „sich herdenweise versammeln"; *rĭm* säumen, Kante".

(*y*-).

Austrisch. B. *höium* „sammeln, aufhäufen", Sant. *gayum* „beendigen, das Gesamte".

Indochinesisch. Chines. '*yem* (13052) „gänzlich" (Schu V), alt-südchines. '*yem* (13057) „zusammen", Fang-yen 3, 9[b]; *yīm*' (13213) „Keller, Aufbewahrungsort", cf. ˓*yung* (13224, aus *yim*') „Eiskeller" (Schi) — oder beides zu „dunkel"? — Siames. *hjŏm* „Ansammlung".

II. Auslaut *-t*.

1) „Reiben, pressen, zwicken" u. dgl.

a) Guttural-Anlaut. (*k*-).

Austrisch. S. *kiet*, Khm. *niań-dykhiat* „jucken", cf. B. *kać*, *kai* „kratzen", Kha *kăid* „Klaue, Kralle", Nik. *śakać-hạtạ* „mit den Nagel zwicken", Sant. *piskić* „mit den Daumennägeln entfernen". — Khm. *kiet* „knirschen", *sańkiet* „Zähneknirschen", N. *kīạt-ćakā* „knirschen"; M. *kit*, Mal., Javan. *gigit* (Nbf. *gĕt*, *ged*), Mad. *kekitră*, Mota *ńit* (Nbf. *gĕt*, *ged*) „beißen".

Indochinesisch. Chines. *k'iat*˓, *hiat*˒ (64+10) „kratzen", *k'iat*˓, *kiat*˓, *kuat*˓, *lap*˓ (j. *kot*˒ 6070) „kratzen, schaben", *kiet*˒ (1489) „abkratzen, bürsten", *kiet*˒ (1466) „mit den Krallen fassen" (Schi), *kuat*˒ (6267) „kratzen, schaben, reiben, bürsten", *kiuet*˒ (5211) „reiben"; *hiat*˒ (6342) „kratzen". — *ńiet*˒ (aus **git*, *get*) (8295) „beißen, nagen", *kiuet*˒ (3219) „zerbeißen", *hiat*˒ (211+6) „Ton des Knirschens"; *kuat*˒ (211+6) „Ton des Nagens", *hot*˒ (3988) „nagen". — Birman. *khrač* „kratzen", *krit* „zerquetschen, zermahlen". — Siames. *khŏt* „kratzen, schaben", *kŭet* „Metall polieren", *kăt* „beißen".

b) Palatal-Anlaut. (*č*-, *š*-, [*s*-]).

Austrisch. B. *śut*, Khm. *ǵūt*, S. *ǵut*, M. *ǵüt*, Sant. *ǵot* „wegwischen". Mal. (Wulff ZDMG 62, 679) *kesut*, *esut* (u. ähnl.) „über eine Fläche hinschieben, verschieben", *hinsut* „auf dem Hintersten vorwärts rutschen", *sotsot* „reiben, scheuern", *rosot* „heruntergleiten", *sijat* „in dünne Streifen schneiden, zerreißen", *kĕs*(*s*)*et*, *bĕs*(*s*)*et* „abstreifen, reiben".

Indochinesisch. Chines. *šuat*˒ (10099) „reiben, bürsten, fegen" (Tschou-li), *sut*˓, *sui*', *sao*' (9596, Symbol) „Besen", *siuet*˒ (4853) „wegkehren, wegwischen", *sut*˒ (112+10) „reiben, mahlen",

č'at, (11477) „reiben, wischen", *siet*, (4369) „zerreiben, geringachten" (Schu V, Schi), *siet*, (4365) „reiben, wischen". — Tibet. *šud-pa* (Perf. *b)šud*), *žud-pa* „reiben"; *zed* „Bürste". — Birman. *sut* „wischen, einreiben", *čut* „Pinsel. — Siames. *chŭt* „kratzen, reiben", *čhĕt* „wischen, abwischen", *siĕt* „berühren, reiben".

(Sippe „abschneiden, töten"):

Austrisch. Khm. *čit*, B. *čot* „abschneiden", M. *gačüt* „töten", *khyüt* „sterben", S. *čöt* „sterben", *ĝĕt* „beendigt", B. *köčit* „sterben", Sant. *mučạt*, *mučet* „endigen, aufhören", *ńet* „töten, überwinden".

Indochinesisch. Chines. *č'it*, (18+17) „abschneiden" (wozu *ńet*₂ [8283] „Baumstumpf"), *čot*, (11312) „wegschneiden", *tsiuet*, (3213) „abschneiden, töten" (Schu III, IV, V, Schi); *čat*, (78+4), *čet*, (78+4) „jung sterben", *kiüt*₂ (78+8) „tot, starr" (vgl. *kiuet*, [3219, Schu II], *kot*, [6055; Schu V] „abschneiden), *šat*, (9632) „töten" (Schu II, III, V, Schi), *tsut*, (11833, Symb.) „sterben, enden" (Schu II, V, Schi). — Tibet. *g)čod-pa* (P. *g)čad*) „abschneiden, töten", *a)č'ad-pa* „zerschnitten werden", *č'od-pa* „abgeschnitten werden", *g)sod-pa* „töten". — Birman. *sat* „endigen, töten". — Siames. *sĕt* „es ist zu Ende" *sŭt* „äußerst, Ende".

(*ñ*-, ʾ-).

Austrisch. B. *ńet*, *niet* „pressen, quetschen". Javan. *pěńet*, *pěnet* „drücken, pressen", Khm. *čań'iet*, S. *aiot* „eng, gedrängt"; Kha *kyriat-byniat* „mit den Zähnen knirschen".

Indochinesisch. Chines. *ñet*₂ (mundartl. *nyp*₂, *niap*,; 8262) „mit den Fingern zwicken, pressen, kneten", *ñet*₂ (8282) „Bedrängnis" (Schu IV, Schi), *nat*₂ (8109) „fest niederdrücken"; *yat*₂ (64+8) dass.; *yet*₂ (12980) „ersticken" (Schi); *ñit*₂, *čit*, (211+5) „mit den Zähnen knirschen". — Tibet. *m)ñed-pa* „zwischen den Händen und Füßen reiben, gerben"; *ñen*, *g)ñen*, *ñe* „Verwandter", *bs)ñen-pa* „sich nähern". — Siames. *nùet* „kneten, massieren".

c) Dental- und Zerebral-Anlaut. (*t*-, *d*-).

Austrisch. S. *tit* „pressen, schnüren", Khm. *ṭit* „berühren, fest anliegen", *pretit* „eng schnüren", Sant. *goṭet* „berühren", *hẹteṭ* „ärgern", B. *diet*, S. *köldiet* „pressen", M. *düt* „zu Pulver zerrieben".

Indochinesisch. Chines. *tiet*₂, *ti'* (75+7) „mit den Fingerspitzen nehmen, mit beiden Händen heftig anpacken", *tiet*₂ (11116)

„angreifen, anfallen", *tsit*$_2$ (aus **dit*) (918) „Bedrängnis, Krankheit, zornig sein, eifrig" (Schu, Schi), *tot*$_2$ (11320) „enger Weg". *ts'iet*ˎ *ts'ut*ˎ (64+4) „reiben", *siet*ˎ (sinico-annam. *tiet*) (4365) dass., *sut*ˎ (112 + 10) dass. — Tibet. *ạ)ded-pa* „treiben, verfolgen", *ạ)drud-pa* „reiben, feilen". — Birman. *thit* „Fußblock (zur Fesselung)". — Siames. *tĭt* „festhalten an, verbunden sein".

(*l*-, *r*-).

Austrisch. Khm. *liet* „leicht (ab)reiben", M. *kalit* „glatt", Kha *lit* „schärfen, wetzen", Mal. Jav., Sund. *kulit*, Mad. *huditrä*; sonst *kuli*, *weli*, *wili* „Fell"; Kha *trūd* „kratzen, schrammen", *khrūd* „radieren", K. *dīk krut* „sehr ätzendes Wasser", S. *sörat* „beißend, ätzend"; Jav., Mal. *karut*, Bul. Sea., Tond. *kĕrot*, Day. *garut* „kratzen, schrammen".

Indochinesisch. Chines. *lit*$_2$ (6977) „etwas mit der Hand glätten", *li*^{2} (alt **lit*$_2$, 6885, Symb.) „scharf" (Schu V); — *lot*$_2$, *liet*$_2$ (7095) „mit der Hand abstreifen (Blätter, am Zweig entlang), herausreiben, auskernen" (Schi), *liet*$_2$ (6990) dass., *lut*$_2$ (64+ dem folgenden) dass., *yüt*$_2$ (13644, Bild) „Schreibgriffel (zum Einkratzen der Zeichen)", *lat*$_2$ (6656) „zerreiben" [*lat*$_2$ (6655) „zerren, reiben, kratzen"], *lat*$_2$ (6659) „beißend (v. Geschmack)". — Birman. *rit* „rasieren, mähen". — Siames. *rŭt* „melken, reiben, einreiben".

d) Labial-Anlaut. (*p*-, *m*-).

Austrisch. B. *bet* „hineinstecken, durchbohren", B. *böt* „in", S. *but* „eintauchen (Finger)", Sant. *bit* „pflanzen, hineinstecken", *rebet* „hineinstecken", Jav. *lĕbĕt* „hineingehen, untertauchen".

Indochinesisch. Chines. *pit*ˎ (64+12), *pit*ˎ, *p'it*ˎ (8926) „stechen, durchbohren". — *miet*$_2$ (7874) „auslöschen, untertauchen" (Yih). *mut*$_2$, *mat*$_2$ (8015, Symb.) „nach etwas tauchen", *mut*$_2$ (8016) „im Wasser versinken, verschwinden, sterben" (Schi), *mut*ˎ, *hut*$_2$ (78+4) dass. — Tibet. *ạ)bud-pa* „verschwinden, fortgehen, nicht mehr zu sehen sein" (cf. *ạ)byid-pa* „gleiten, entgleiten, verschwinden"?). — Siames. *mŭt* „im Schlamm versinken", *mòt* „sterben".

Austrisch. Khm. *piet* „reiben, pressen", B. *pĭt* „auf etwas drücken", Jav. *pipit*, *mipit* „drücken, pressen auf", Fidji *bita* „drücken auf".

Indochinesisch. Chines. *p'iet*ˎ, *piet*$_2$ (9164) „reiben, ab-

wischen", *mit*₂ (64+10) dass., *miet*₂ (7873) „wegreißen, reiben", *mat*₃, *miet*₂ (7877) „reiben, schlagen"; *pot*₂ (9356) „Komet (=Besen-(stern)", vgl. Tso-tschuan, Chin. Class. V, 666), *mot*₂ (8002) „reiben; *miet*₂ (38+10) „niederdrücken", *put*₂ (180+7) „Ton des Niederdrückens einer Sache", *fat*₂ (64+4) „stampfen, rammen". — Tibet. *a)brud-pa* (Nbf. v. *a)drud-pa*, s. o.) „reiben, feilen, abreiben"; *phod* „Komet". — Birman. *pwat* „reiben". — Siames. *bŏt* „stampfen, mahlen, zerreiben".

Vgl. auch Kha *phut* „hinwegschleppen", B. *puöt* „abzwacken" (Mal., Sand., Jav., Day. *sambut*, Tag. *sambot* „fassen, greifen"): Chines. *puat*₃, *pat*₃ (8527) „aus-, wegreißen, nehmen, greifen" (Schi).

Der Auslaut *-t* findet sich außerdem beiderseits auch noch (wie *-p*) bei den Begriffen „bedecken" und „zusammen, verbinden", wie die nachfolgende Liste zeigt.

2) „Bedecken". (Anlaut *p-*, *m-*).

Austrisch. Khm. *pit* „bedecken, auflegen", *papit* „verheimlichen", Sant. *čapit* „geheim"; Sant. *hamut* „auf Jmd. liegen, bedecken". N. *mŭt* „verborgen liegen".

Indochinesisch. Chines. *pit*₃ *pi'* (8975) „bedecken, verbergen" (Schu IV), dazu *pit*₃*-fei'* (aus **fut*₃, **put*₃ [3498]) „dicht, schattig" (Schi), *pit*₃ (9004), *fut*₃ (alt *put*₃, 3699, 3498; = „bedeckendes", vgl. Tze-tien s. v.) „Beinschienen" (Schi, Yih), *pi'* (aus **pit*₃; 8936) „verbergen, verborgen" (Schu V, Schi), *pi'* (alt **pit*₃; 8932) „geheim"; *mit*₂ (7835) „geheim, dicht, stillen" (Schu II, IV, V, Schi); *mut*₂ (8030) „begraben" (Giles). — Tibet. *s)bed-pa* (P. *s)ba(s)*) „verstecken, verbergen", *s)bed-ma* „Verschleierte". — Birman. *pit* „schließen, verschließen". — Siames. *pĭt* „schließen, bedecken"; *mĭt* „gut geschlossen, gut verbunden".

3) „Zusammen, verbinden" u. dergl.

a) Guttural-Anlaut. (*k-*, *h-*).

Austrisch. B. *kăt*, *köt* „binden, knebeln", S. *kot* „(an)binden", M. *dakat* „Knoten binden". Kha *tynkat* „zusammen", Sant. *hat* „Hand anlegen, arrestieren; Altjavan. *amukĕt* „umbinden", Neujav. *mukĕt* „umwickeln", Mal. Sund. *rakat*, Jav. *reket* (Nbf. *dĕkĕt* u. a.), Med. *rekitră*, Day. *lĕkĕt*, Tag. *dikit*, Bat. *lokot* „geleimt, verbunden", Mota *kokot* „fest einschließen".

Indochinesisch. Chines. *kuat*, *kuot* (6288) „binden, zubinden; angebunden" (Yih, Schu IV): *huot*, *huat* (dass.) „sich verbinden, sich vereinigen" (Schi); *kut* (6238) „binden, knoten" (*kiet* [1470] *-kut* „zusammengeschnürt"), (*kut*, *k'iuet* [120+8] „binden"), *kiet* (1470) „binden, umbinden, knüpfen" (Schu V, Schi); *huat*, *huat* (5016) „Knebel, knebeln", *hiet*, *hiet* (1493) „Bündel, binden", *hut* (3986) „Bündel". — Tibet. *ạ)khyud-pa* „umarmen", *s)kud-pa* „Faden, Draht", *r)gyud* „Faden, Schnur", *r)gyud-pa* „auf-, anreihen", *br)gyud* „Familie". — Birman. *khyač* „dicht flechten". — Siames. *khōt* „binden", *k'àt* „gürten, umgeben".

b) Palatal-Anlaut. (*č-*, *ǵ-*).

Austrisch. Khm. *ǵuot* „gürten"; Sant. *haǵot* „Einkerkerung".

Indochinesisch. Chines. *čot* (29+6, Symb.) „verbinden, verbunden", *čot*, *čui'* (120+ d. vor.; 2814) „zusammenbinden; verbunden sein mit" (Ngi-li; Schu V, Schi); *šut*, *lüt* (7533) „(Bambus-)Strick", *žut* (120+5) „Strick". — Tibet. *g)čud-pa*, *l)čud-pa* „(zus.) drehen, flechten", *žud-pa* „zwisten, zwirnen".

c) Dental-Anlaut. (*l-*).

Austrisch. Mal., Jav., Sund., Bat., Day. *lilit*, Mad. *lilitră* „gewunden", Alt-, Neujav. *wilĕt* „verwickelt", Bul. *welit* „Draht", Bis. *bilit* „umsäumen"; B. *līt* „verwirrt sein", N. *lūat-ña* „verwickelt".

Indochinesisch. Chines. *liet*, *lit* (6990, phonet. Elem. auch *lut*, *lüt*) „winden, drehen", *lüt* (95+6, Symb.) „Strick" (= *lüt*, *šut* s. o.). — Birman. *rwat* „ein doppeltes Seil" (cf. *rwàn* „sich in Windungen bewegen", *lwan* „flechten": chines. *lun* [7472] „sich winden").

c) Labial-Anlaut. (*p-*).

Austrisch. Mal., Jav. *rambut*, Mad. *rambu* „Haare, Behaarung", Bat. *rambut*, Fidji *rabot-aka* „sich verstricken", *rabo* „Strick", Day. *rambo* „Faden", Baj., Mak. *rambuti* „Haargewebe"; Khm. *būt* „rollen, hin- und herdrehen", M. *but* „drehen", S. *bot* „rollen, fallen; sich hin- und herdrehen"; B. *höbut* „Wirbelwind", Mal., Sund., Jav. *ribut* „Sturm, Ungewitter".

Indochinesisch. Chines. *fat* (alt **pat*, phonet. Elem auch *-ut*) „Kopfhaar (Schu V, Schi), *pot*, *puat* (8528) „Beinhaare"; *fut* (alt **put*, 3699) „Schnur, Seil", *fut* (**put*; 3622) „Seil" (Schi),

fut, (**put*,; 3500) „Seil zum Sargziehen" (Tschou-li); *pot*,, *puat*, (9365) „herumdrehen, umdrehen" (Schi), *pot*, *puat* (8527) „umkehren, sich umdrehen, entwurzeln" (Schu V, Schi), ***put*** (105+4) in Zss. „gerollt", ***pot***, *put* (9422) in Zss., „herumdrehen"; *p'iao*, *piao* (9133, alt wohl **bot*, **pot*, phonet. Elem. *-t* in *p'iet*, (190+11) „Haar", vgl. *piao*, *p'iao'*, *peu* ([alt **pot*,; 190, Symb.] „langes wehendes Haar"), „Wirbelwind" (Schi), *put* (182+7) „Wind" [*put* (9358) „aufwirbelnder Staub", *put* (86+7) „aufwirbelnder Rauch"].

Ich glaube, dieser Befund spricht für sich selbst. Das ist keine zufällige Ähnlichkeit, nichts von außen Hereingetragenes, ja auch keine bloß grundsätzliche Übereinstimmung mehr: diese durchgreifende, von Laut zu Laut gehende und oft geradezu verblüffend genaue Entsprechung, die in ihrem gleichförmigen Dahinziehen durch die Begriffskategorien und die Anlautklassen überdies etwas Gesetzmäßiges hat, sie kann m. E. nur als lexikalische Verwandtschaft, um nicht zu sagen Identität bezeichnet werden.

Und damit gerät denn freilich die bisherige Einteilung ganz bedenklich ins Schwanken. Denn es folgt daraus doch, scheint mir, zum mindesten, daß den zwei Familien von Urvätertagen her (wie das Chinesische lehrt) eine gemeinsame Unterschicht zugrunde liegt, und zwar, um das gleich hinzuzufügen, eine Unterschicht von großer Mächtigkeit, da sich diese Sippen wenigstens im Chinesischen nach dem Zeugnis namentlich seiner phonetischen Elemente tief in den ganzen Wortschatz hinein verzweigen — wie sich denn übrigens im Laufe der Untersuchung so nebenher auch noch eine ganze Reihe anderer Wortgleichungen eingestellt hat.

Oder dürfte man wohl gar noch einen Schritt weitergehn? Denn nunmehr rücken ja auch jene eingangs besprochnen Erscheinungen in ein neues Licht: aus einer möglichen Schwächung der alten werden sie zu einer entschiedenen Verstärkung der neuen Position, indem sie dieser lexikalischen auch noch die grammatische und syntaktische Übereinstimmung, der Gleichheit der äußern die der inneren Form gesellen. Da ist es doch viel-

leicht nicht allzu kühn, an eine wirkliche Urverwandtschaft zu denken.

Aber das mag bis zu genauerer Untersuchung dahingestellt bleiben, und ebenso möchte ich auf zwei weitere Folgerungen, die sich speziell für das Austrische aus alledem zu ergeben scheinen: daß es sich nämlich bei jenen Auslauten nicht um eine (übrigens auch durch das Hereinragen von Schallnachahmungen unwahrscheinliche) Suffix-, noch bei den Anlauten um Präfixbildungen, sondern nach Ausweis der chines. Phonetica und der idch. Tonakzente um einfachen Wandel und Wechsel stammhafter Laute handelt, und daß ferner das Chinesische kraft dieser zwei starken Hülfsmittel künftig eine große methodische Bedeutung, ja gewissermaßen die Rolle eines Schiedsrichters für das Austrische gewinnen dürfte — auf diese möchte ich hier nur eben leise hindeuten. Die Fernsicht, die sich eröffnet hat, ist ja auch ohnedies schon so schwindelnd weit, daß man ihr fast mit Zagen gegenübersteht.

Webmuster der birmanischen Kachin, ihre Namen und ihre Stilgrundlagen[1].

Von

Lucian und **Christine Scherman** (München).

Wer in Birma abseits von den großen Bahn- und Wasserwegen gereist ist oder die einschlägige ethnographische Literatur genauer durchgesehen hat, weiß, daß die dortigen Völkerstämme Schulbeispiele liefern für die Mischung von Sprachen und Kulturen und für die Art des Vorrückens in höhere Zivilisationsstufen. Nicht in jeder Hinsicht ist hiermit ein Aufschwung verbunden. Oft zeigt ein Stamm, der im ganzen äußeren Habitus recht tief steht, gewisse Handfertigkeiten und wirtschaftliche Praktiken bis zu solchem Grade entwickelt, daß er hierin gegenüber der neuen, höhere Lebensansprüche stellenden Umgebung als ebenbürtig oder sogar überlegen gelten darf. Eine solche Wahrnehmung hat sich uns recht deutlich bei den Kachin in Oberbirma eingeprägt, wo der Gegensatz zwischen allgemeiner Bedürfnislosigkeit und der — man möchte sagen großartigen — Gediegenheit des Hausbaus (nicht etwa der Inneneinrichtung) und der Webkunst in der kleinsten, entlegensten Ansiedlung den Besucher überrascht. Über Einzelheiten ihres Hausbaus ist an anderer Stelle[2]) gehandelt; hier

[1]) Dieser Aufsatz setzt die „Völkerkundlichen Notizen aus Oberbirma" als Nr. V fort. Nr. I: Die Maring = Sitzungsber. K. B. Ak. d. Wiss. 1911, Abh. 9. Als Nr. II—IV gelten: Der Geisterkult der buddhistischen Palaung = Festschrift f. Alfred Hillebrandt (Halle 1913) p. 160—165; Brettchenwebereien aus Birma und den Himalayaländern = Münchner Jahrbuch d. bild. Kunst 1913, p. 223—242; Wohnhaustypen in Birma und Assam = Archiv f. Anthropologie, N. F. 14 (Braunschweig 1915), p. 203—234.

[2]) Arch. für Anthropologie, N. F. 14 (1915), p. 220ff., wo auch die nötigsten bibliographischen Angaben.

sei zum zweiten Punkt einiges gesagt, über den die Literatur zur Volkskunde der Kachin, die durchaus nicht spärlich bemessen ist, bisher zu achtlos hinweggeglitten ist. Der Stand der Webkunst ist in ganz Birma beachtenswert hoch; die typischen Gewebe der Birmanen und Shan sind bekannt und geschätzt. Aber neben ihnen fertigen draußen im „Dschungel" Wa, Taungyo, Karen und andere in stiller Abgelegenheit hausende Gruppen mit oft rührend einfachem Webgerät Kleidungsstücke in einer Vollendung, die technisch und ästhetisch uns Achtung abzwingt. Bei keinem dieser sog. halbzivilisierten Stämme aber entfaltet die Frau am Webstuhl eine solche Summe von Fleiß, Geschicklichkeit und Phantasie, wie sie auf die reich ornamentierte Kachingewandung verwendet wird.

Der Zensus von 1911 beziffert die Kachin in Birma auf über 160000; eine noch größere Zahl ist für den auf unverwaltetem und auf chinesischem Gebiet wohnenden Volksteil zu rechnen. In der Frage nach der ältesten erkundbaren Heimat treffen eigene Überlieferungen der Kachin und allgemeine ethnologische Erwägungen zusammen; man wird hierfür nach dem östlichen Assam und der südöstlichen Grenzecke des zerklüfteten tibetischen Hochlandes, dem Gebiete der Irrawaddyquellflüsse zu blicken haben[1]. Vor zwei bis drei Jahrhunderten mögen ihre Wanderungen nach Süden begonnen haben, die sie in zumeist feindliche Berührung mit Shan und anderen Stämmen am obern Irrawaddy brachten. Am Westufer des Mälihka-Irrawaddy vordringend, warfen sie sich zu Herren der Hkamti-Shan auf, ergriffen Besitz vom Hukongtal und taten das ihrige, um die Reste des einst so blühenden Ahomreiches in Assam zu vernichten. Die weiter südwärts ziehenden Kachin finden sich einer geschlossenen Masse von Shan und Birmanen gegenüber, die sie zwingt, in der Gegend des heutigen Myitkyina den Irrawaddy zu überschreiten. Von da ab folgen

[1]) O. Hanson, The Kachins (Rangoon 1913) p. 16ff. meint, daß sie in diesen Wohnsitzen eine Reihe von Jahrhunderten geblieben seien, nachdem sie die tibeto-birmanische Stammesheimat (zwischen dem östlichen Tibet und westlichen Ssüch'uan, vgl. schon E. Kuhn, Herkunft u. Sprache der transgangetischen Völker (München 1883) p. 4—6) verlassen hatten. Das weitere Vordringen nach Süden ermöglichte ihnen erst der Niedergang der Shanmacht in Assam und Yünnan; s. auch L. W. Shakespear, History of Upper Assam (Lond. 1914) p. 163, 172.

sie den Bergzügen am Ostufer des Stromes, wobei sie den Palaung und den anderen dort ansässigen Stämmen gefährlich werden. Größere Massen siedeln sich im Hügelland um Bhamo an, wo sie mit den chinesischen Grenzprovinzen Fühlung gewinnen. So dehnen sich schließlich, da einzelne Gruppen am Oberlauf des Irrawaddy zurückgeblieben sind, die Wohnsitze der Kachin — isolierte Gemeinden in den südlichen Shanstaaten mit eingerechnet — vom 29. bis fast zum 20. Grad nördlicher Breite, und schon diese geographische Verteilung macht es verständlich, wie das Fortschreiten nach Süden die Anähnlichung an höhere Kulturen begünstigt, zugleich aber die ethnographische Sonderstellung sich mehr und mehr verflüchtigen läßt.

Den folgenden Darlegungen liegen fast ausschließlich die Sammlungen für das Kgl. Ethnographische Museum in München zugrunde, die im Jahre 1911 in den Dörfern am oberen Chindwin und einige Monate später im Distrikt Bhamo sowie in den nördlichen Shanstaaten erworben wurden. Der Kürze halber mögen die Chindwin-Kachin als westliche, die übrigen als östliche benannt werden[1]). In der Kleidung sowohl, wie im Stil der Webmuster besteht zwischen beiden eine deutliche Scheidung (vgl. Abb. 1—3). Dabei ist von der Männerkleidung freilich so gut wie ganz abzusehen. Diese hat sich fast überall längst der umgebenden Shanbevölkerung angepaßt; wieder sehen wir die Regel bestätigt, daß die Frauentracht ungleich zäher ihre Eigenart bewahrt.

Der Stolz der östlichen Kachinfrauen (Abb. 1 u. 2) ist der Rock (*labu*), ein aus drei Webebahnen zusammengesetztes Stück Stoff von 0,60—0,75 m Breite und 1,60—1,70 m Länge, der um den Leib befestigt und seitlich übereinander gesteckt wird; eine Anzahl loser Rohrreife (*hang*) werden als Hüftenringe darüber geschoben. Selten sieht man jetzt noch die aus rohweißem Garn gewebten Röcke (*nhpraw nba* ‘weiße Decke’), die früher auch die Männer trugen; sie sind nur an den seitlichen Enden mit Ornamenten in schwarz und kupferrot durchwebt. Vereinzelt werden auch Röcke aus rot und schwarz gestreiftem Gewebe getragen.

[1]) Diese Scheidung wird auch sprachlich eingehalten, vgl. E. Kuhn, Die Sprache der Singpho oder Ka-khyen, Festschrift Bastian (Berlin 1896) p. 359f.; H. J. Wehrli, Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Oberburma, Int. Arch. f. Ethnogr., Suppl. zu Bd. 16 (Leiden 1904) p. 66.

Weitaus die gebräuchlichste Farbe ist ein dunkles, zuweilen fast schwarzes Indigoblau, in Abständen von etwa 6 cm mit je zwei feinen hellblauen Linien durchzogen. Solche Gewänder heißen *mahtat nba* 'Indigodecken'. Die Alltagsröcke haben nur an den Seiten rote Ornamente, bei den bessern Röcken aber sind außerdem noch die Seiten und auch der untere Rockrand, oft bis zu zwei Dritteln der Höhe, mit einer Fülle von Mustern in den lebhaftesten Farben bedeckt. Die einfarbig roten oder blauen Randstreifen entstehen dadurch, daß der rote, bzw. blaue Schußfaden dicht und in loser Spannung zwischen Gruppen von mehreren schwarzblauen Kettfäden durchgeführt wird, so daß von diesen nichts mehr sichtbar ist; die Weberinnen gebrauchen hierfür den Ausdruck *kajit* und meinen damit das „Endmuster des Rockes" (cf. Hanson[1]) 250). Ebenso nur aus Schuß und Kette gewebt ist das zwischen den Randstreifen eingesetzte Musterband aus einer oder mehreren Reihen ineinander geschachtelter Rauten (s. unten p. 511 Fig. 1), das sich auch bei den Umhängetaschen verschiedener Stämme in dem oberen glatten Rand der Tasche findet. Der Name ist *kănu* 'Mutter', figürlich auch 'Hauptgrund, Hauptprinzip'. Das bedeutet also soviel wie Hauptmuster[2]), leitendes Grundmuster des betreffenden Stückes; bei Taschen spricht man von *tingsan kănu* (*tingsan* = 'Tasche'). Es ist jedenfalls dasjenige Muster, das selbt den einfachsten Röcken nicht fehlt. Nur vereinzelt fanden wir dafür in den Kachinbergen um Bhamo bei schwarz und rot gestreiften Röcken einen Streifen, der mit seinen mäandrischen Haken und den dazwischen gesetzten eckigen Linienbruchstücken als Abschnitt eines Flächenmusters erscheint und *păgang kănu* 'hauptsächliche gestreifte Stickerei' —

[1]) Mit 'Hanson' ist zitiert: O. Hanson, A dictionary of the Kachin language (Rangoon 1906). Der hier befolgten Umschrift — die Kachin hatten nie eine eigene Schrift — sind unsere sprachlichen Notizen angepaßt worden (also *ky* usw. für Palatale, Aspirationsbezeichnung durch vorgesetztes *h*, *aw* für *å*), wobei kleinere Unterschiede in der Vokalisation, in den Präfixsilben *n* und *m*, im Wechsel von Media und Tenuis usw. ausgeglichen wurden.

Herrn Dr. Hanson, der sich als Mitglied der American Baptist Mission um die Volkskunde der Kachin hochverdient gemacht hat, sei auch an dieser Stelle herzlicher Dank für die in Namhkam erwiesene Gastfreundschaft und für mannigfache Förderung ausgesprochen.

[2]) Hanson 257 gibt *kănu* als 'a pattern of carving or embroidery' an.

das heißt also auch 'Hauptmuster-Streifen' — benannt wurde [1]). Auch bei den westlichen Kachin trifft man dieses Muster, aber eingewirkt mit bunten Fäden, als seitlichen Randstreifen am Rock.

Die Ornamentierung des unteren Rockdrittels unterscheidet sich je nach Stammeszugehörigkeit in den eingewirkten Motiven und im Schema der Anordnung, doch herrscht im einzelnen ziemliche Willkür. Die zur Rockbefestigung verwendeten, meist weißen Gürtelbänder (*shingkyit*) sind dicht mit Mustern in schwarz und rot durchwirkt. Als Arbeitsjacke in der warmen Jahreszeit oder als Unterjacke in den kälteren Monaten dient ein kurzer ärmelloser, nur mit Kopfschlitz versehener Kittel (*lawng htung*) aus dunkelblauem chinesischem Baumwolltuch, der der vorderen und hinteren Mitte entlang weiße Muster eingewebt hat. Aus gleichem Stoff sind gewöhnlich — sofern dieser nicht durch den auch bei den übrigen Bergvölkern schon eingebürgerten europäischen Satin oder Velvet verdrängt ist — die vorne zu schließenden langärmeligen Oberjacken (*lawng yen*) [2]); Kanten und Ärmelenden sind mit rotem Flanell besetzt, an Oberärmeln und Schultern sind bestimmte Muster in genauer Nachahmung der Wirktechnik eingestickt. Diese — wie die Wirkarbeit — auf der Rückseite des Stoffes ausgeführte Durchzugsstickerei ist meist so exakt gearbeitet, daß es schwer hält, sie von Wirkarbeit zu unterscheiden. In gleicher Art werden die Wadentücher (*lărau*) bearbeitet, die sich Frauen und Mädchen mit Vorliebe als Nebenarbeit zum Bazar mitnehmen, um daran in der kargen Zeit, die ihnen nach dem Absatz ihrer zu Markt geschleppten Last bis zur Heimkehr bleibt, emsig zu sticheln.

Jacken aus Velvet oder Satin werden — wohl ihrer Struktur wegen — nicht durchwirkt oder mit Wirkmustern bestickt, sondern mit rotem Flanell, Litzen und getriebenem Silberblech benäht; typisch ist ein großer, auf dem Rücken aufgenähter Stern aus Litzen oder Flanellstreifen, *banghkram*, 'buschige Blume' genannt. Ganz ohne Verzierung bleibt der dunkelblaue Turban (*bawng bam*), den nur die verheirateten Frauen tragen (Abb. 2); die Mädchen gehen barhaupt, die kurzgeschnittenen Haare ins Gesicht gekämmt (Abb. 1).

---

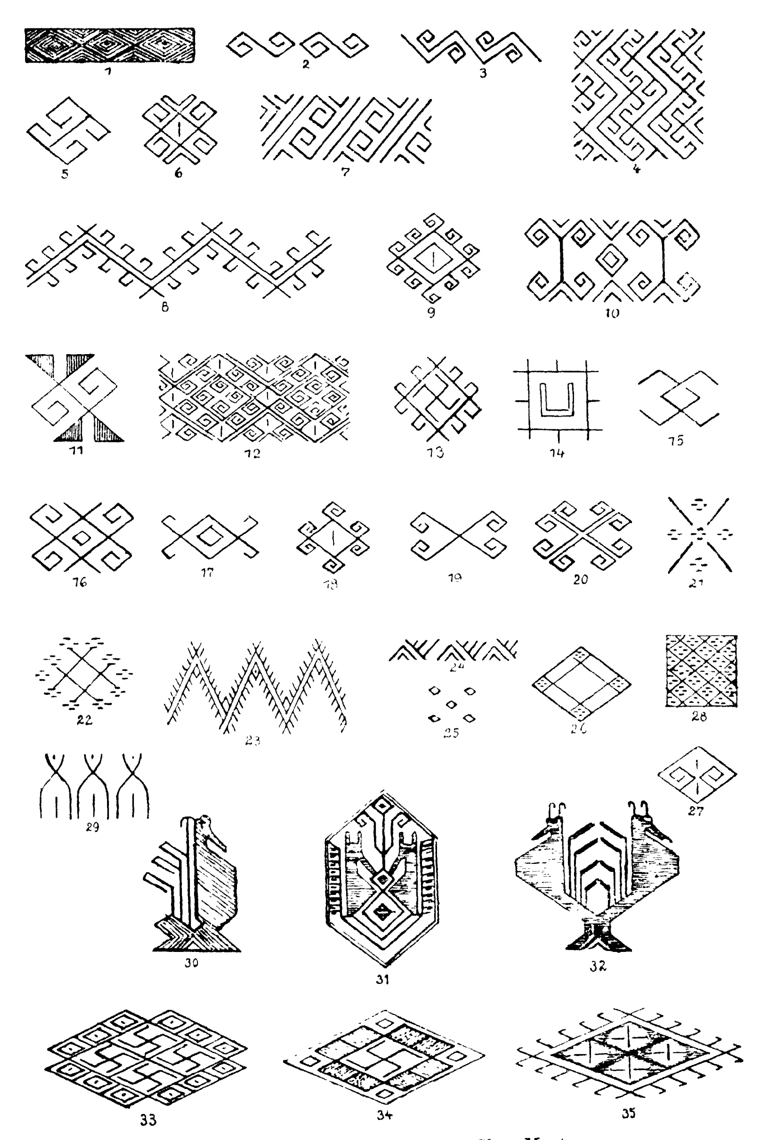
[1]) cf. Hanson 524 *păkang*, auch *hpăkang* 'gestreift'.

[2]) Siehe Abb. 1—2; auf Abb. 1 trägt das rechts stehende Mädchen eine vorn übereinander gehende, seitlich geschlossene Jacke in chinesisch beeinflußtem Schnitt, die *lawng wai* genannt wird.

Mit den Frauenröcken wetteifern in Farbenpracht und Reichhaltigkeit der Wirkmuster die Umhängetaschen, meistens *tingsan* oder *nhpye* (vom Hkauriwort *ningfe* übernommen) genannt, die von beiden Geschlechtern über die linke Schulter gehängt werden (Abb. 1 links); sie entsprechen in der Form den Shantaschen und sind aus 12—15 cm breiten Stoffstreifen zusammengesetzt, von denen ein kurzer das Mittelstück, ein langer Seitenteile und Tragband bildet (Abb. 4). Beim Weben dieser Stoffstreifen wird bereits in der Anordnung der Ornamente auf die Gesamtwirkung beim Zusammensetzen Rücksicht genommen; der Träger bleibt glatt, zuweilen ist er mit einzelnen Streumustern durchwirkt; die Enden an beiden Seiten haben entweder Fransen oder Verzierungen aus Grassamen (*hkitra* = Coix Lacryma). Die jungen Burschen haben an ihren Taschen oft ganze Bündel von besonders reich und fein gewebten fransenbesetzten Schärpen (*hpajet*) angeknüpft (Abb. 5); das sind — etwa wie unsere Guitarrenbänder — Liebeszeichen von zarter Hand, die mit Stolz getragen werden. Auch viereckige und längliche Tüchlein (ebenfalls *hpajet* genannt) zum Einwickeln von Betelbüchsen u. dgl., meist hellgrundig, sind rot und schwarz durchwirkt oder bestickt.

Das Material der Gewebe ist nur zum Teil noch einheimische selbst gesponnene Baumwolle, es wird schon sehr viel feines, im Bazar gekauftes Garn verwendet. Ebenso ist es bei den bunten eingewirkten Musterfäden; die einheimischen derben kupferroten, schwarzen und blauen Farben werden überschrieeen von den leuchtenden Anilintönen der europäischen Woll- und Baumwollgarne.

Das Webgerät der Kachinfrau ist höchst dürftig; es besteht aus einem Bündel Bambusstäbe, auf das die Kette aufgerollt ist, etlichen Schlingstäben zum Heben der Kettfäden für das Grundgewebe, einem großen Holzmesser zum Festschlagen der Schußfäden und einem einfachen Schiffchen; dieses ist meistens nur ein an beiden Enden gabelförmig ausgeschnittenes Holzstück. Der ganze Apparat wird auf der einen Seite an einem Pfosten befestigt, am anderen Ende wird ein Gürtel aus Kuh- oder Büffelhaut an die Enden des Bambusstabes gehängt, auf den sich das fertige Gewebe aufrollt; den Gürtel legt sich die Weberin rückwärts um die Hüften, und so hält sie, an der Erde sitzend und die



1—32 Kachin-Muster, 33—35 Shan-Muster.

Füße gegen ein im Boden befestigtes Brett oder Bambusrohr gespreizt, den Apparat in Spannung. Für die bunten Wirkmuster wird jeder Kettfaden mit der linken Hand gehoben und mit den Fingern der rechten der ganz kurze farbige Faden durchgezogen; die Musterseite ist nach unten gekehrt, und nach jeder gemusterten Reihe folgt ein einfarbiger Schuß. In den Kachindörfern am Chindwin sahen wir das ebenso aufgespannte, gleich ärmliche Gerät mit einer Trittvorrichtung ausgerüstet, die beim flachen Sitzen auf der Erde mit den Zehen bewegt wurde. Bei den vorwiegend glatten Rockstoffen dieser westlichen Kachin läßt sich eine derart vorgeschrittene Mechanik, die Shan und Birmanen an ihrem großen Trittwebstuhl allgemein haben, mit mehr Nutzen verwenden, als bei den durchwirkten Stoffen im Osten.

Alle Web- und Wirkmuster der östlichen Kachin sind streng geometrisch; einfache und mäandrische Haken, Rauten und Zickzacklinien sind die Hauptmotive. Den mannigfachen Abwandlungsformen hat der Volksmund allerhand Namen beigelegt, darunter manche recht drastische.

Besonders typisch und verbreitet sind folgende:

lăpawp hkyi (Fig. 2), eine schmale Bordüre, die sehr häufig verwendet wird; *lăpawp* oder *pawp* ist 'Schnecke', *hkyi* 'Ausscheidung'. Gemeint ist die Wegspur der Schnecke, kenntlich durch ihr schleimiges Sekret.

pawp lai und *pawp yan* oder *pawp hpyan* (Fig. 3) sind Abwandlungen des vorigen Musters: die Verbindunglinie zwischen den beiden Mäanderhaken ist im Zickzack verlängert und die hintere Hälfte der Einzelfigur schräg ansteigend über den Anfangshaken der nächstfolgenden geschoben. Das will, scheint es, auch der Name andeuten: *lai* 'übersteigen', 'überschreiten', *yan* oder *hpyan* 'ausgedehnt', 'ausgerollt' — also 'übereinandersteigende oder ausgestreckte Schnecken'.[1])

---

[1]) Fig. 2 und 3 ist den westlichen Kachin ebenso geläufig, auch den südlichen Shan, von denen charakteristische Gewebe mit diesem Muster sogar zu den Lolo in Ssŭch'uan verschleppt worden sind (vgl. Herbert Mueller, Beiträge zur Ethnographie der Lolo, Baessler-Archiv 3 (1913), p. 67, Fig. 32a und b). Fig. 2 zeigen auch Gewebe der Laotier und Siamesen, die sich als nächste Stammverwandte auch im kunstgewerblichen Stil den birmanischen Shan anschließen. Übrigens trifft man Fig. 2 auch auf Taschen aus dem Kaukasus. (S. auch unten p. 523.)



Abb. 1
Kachin-Madchen in Bhamo



Abb. 2
Kachin-Frauen in der Gegend von Lashio



Abb. 3
Kachin in Maukkalauk am oberen Chindwin



Abb. 4



Abb. 5

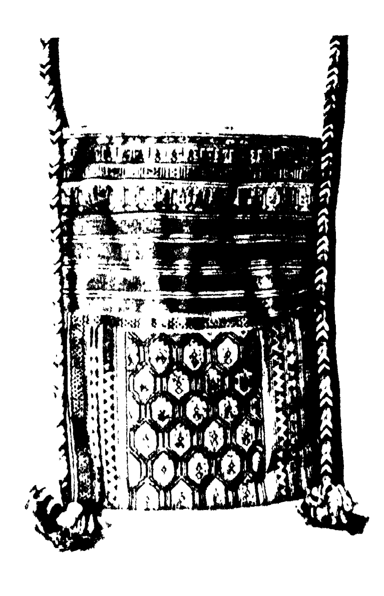


Abb. 6



Abb. 7

Taschen der östlichen (4-5) und westlichen (6-7) Kachin

Mitunter werden hübsche, reicher gegliederte Muster wie Fig. 4 einfach mit der Bezeichnung 'Hakenmuster' *chyinghkyi* oder *chyinghkai-măka* abgetan; *chyinghkyi* oder *chyinghkai* ist ein Haken, Nagel oder Pflock, der zum Aufhängen dient: *măka*, das für Zeichnung, Stickerei, Schnitzerei gebraucht wird, deckt sich mit unserm Begriff 'Muster'.

Minder klar ist die Bezeichnung *kăran* 'teilen, verteilen, abteilen' für rautenförmige, mäandrische Haken, die entweder in zwei übereinander stehenden Reihen symmetrisch aneinander gefügt oder an Zickzacklinien aufgereiht sind. (Vgl. unten p. 523.)

Ebenso wenig befriedigend ist der Name *paishau*, der für ein sehr häufig als Streumuster verwendetes Motiv (Fig. 5; vgl. die Schärpe der Tasche in Abb. 5) angegeben wurde und zwar als Shanausdruck; eine nähere Erklärung war nicht zu erhalten[1]).

Fig. 6 und 7 tragen trotz aller Verschiedenheit den gleichen Namen: *chyahkyi shinglang* = Hirsch-Schienbein[2]); als 'Schienbein' betrachtet man den langgestielten mäandrischen Haken. Fig. 7 wurde von einer andern Auskunftgeberin *chyinghkyi daw* genannt 'Haken-Abteilung'. Als dritte Benennung verzeichneten wir *kăhkrem*, was man als 'Parallel-Muster' übersetzt[3]).

Für Zickzackmuster, gleichviel ob einfache oder mit Haken und anderen Motiven besetzte Linien, gebraucht man den Ausdruck

[1]) *pai* ist nach Hanson Shan-Bezeichnung für Satin, *pashau*, *paishau* Benennung des Turbans der Shanfrauen; nach H. F. Hertz, A practical handbook of the Kachin or Chingpaw language (Rangoon 1902) p. 131 heißt der Frauengürtel der westlichen Flachland-Kachin so. In unseren Einkaufsnotizen ist *shau* als 'Turban der chinesischen Shan' vermerkt.

[2]) Wörtlich sagten die Leute: 'das Bein des bellenden Hirsches (cervulus muntjac) von der Ferse bis zum Knie'.

[3]) Aussprache auch *kakhem*. Hanson p. 252 führt *kahkrem* als 'a kind of embroidery' auf und verweist auf *hkrem* 'side by side, as soldiers at drill' (p. 321). Möglich wäre aber auch eine Beziehung zu *hkrum* 'to meet', 'converge' und dem davon abgeleiteten *kăhkrum* 'to arrange, as the wood or brands when starting a fire' (p. 326, 252).— *kăkyem*, *kakshem*, mit 'Leiter', 'Treppe' übersetzt (wofür kein Beleg im Lexikon), hieß eine beiderseits mit Haken besetzte Schräglinie, wofür sonst auch *mădin* 'Abteilung' gesagt wird (bei Hanson 410 neben dieser Übersetzung noch *shăba mădin* 'a kind of embroidery'). Ein anderes Mal nannte man dieses Motiv *kăkron* 'Schlinggewächs', was vielleicht zu *kakrang*, cf. *ginhkrang* (Hanson 552, 154) 'hin und her', 'vor- und rückwärts' gehört.

singgaw. Dieses Wort ist in Hansons Lexikon 591 als 'bend, turn, winding' neben *singgaw măka* 'a pattern of embroidery' aufgeführt. Unsere Kachininterpreten übersetzten das Wort als 'Flügel' und erklärten, daß bei der Musterbenennung an die spitzwinklige /\ Stellung des Flügelpaares bei Käfern, Zikaden usw. gedacht sei (vgl. Hanson: *singkaw* = 'Flügel'; s. auch unten p. 523).

Bei *wraw singgaw* (Fig. 8) haben die angereihten Haken augenscheinlich an ein Ackergerät erinnert; *wraw* ist eine zackige Hacke aus Bambus. Das gleiche Zickzack, nur einseitig mit Haken besetzt, weisen auch die Röcke der westlichen Kachin auf; bemerkenswert ist, daß die Kachin des Bhamo-Distriktes das Muster als *hkahku-măka* bezeichneten, d. i. Muster der *Hkahku* (= 'Flußhaupt') — so werden die im Nordwesten am Oberlauf des Irrawaddy, zunächst ihrer alten Heimat sitzenden Kachin genannt.

Öfters scheint bei der Wahl des Namens ausschließlich auf die Bewegung der Hauptlinie Rücksicht genommen zu sein oder es fehlte vielleicht den Auskunftgebern eine spezialisierende Bezeichnung, wie z. B. bei der Benennung *kăhtan singgaw* (*kăhtan* = 'auf und nieder') für eine mit Mäandern einseitig besetzte Zickzacklinie, sowie für eine schmale Bordüre aus doppelten Wellenlinien mit verstärkenden Punkten an den Biegungen.

shingnat[1]) *singgaw* = 'Weblitzen-Zickzack' ist ein weiterer Name für das doppelseitig mit Mäandern besetzte Zickzack, aber auch für eine einfache schmale Zickzacklinie. In beiden Fällen schwebte der Namengeberin die Reihe der Fadenschlingen vor, mit denen sie die Kettfäden zur Bildung des Faches emporhebt.

Bei *shingnat chyai* (Fig. 9) = 'Weblitzen-Umkreisen' umranden die Haken eine Raute[2]), deren Mitte eine Senkrechte annimmt; bei einer gleichnamigen Variation stehen die Haken um ein aus neun Rauten zusammengesetztes Feld. Zwei ineinander geschachtelte Rauten, deren Innenseiten mit Haken besetzt sind, heißen *shingwang măka* = 'Reif-Muster'.

[1]) Auch als *sănat* notiert; vgl. Hanson 624 über die Aussprache von *shingnat* als *sănat*.

[2]) Solche Rhomben, mäandrische Haken und Svastika sind auch dem Kunstgewerbe des indischen Archipels wohlvertraut, was bei den Beziehungen zwischen malaiischer und indochinesischer Kultur nicht verwunderlich ist; vgl. J. E. Jasper en Mas Pirngadie, De inlandsche kunstnijverheid in Nederl. Indië III ('s-Gravenhage 1916) p. 111, 115, 248.

Für Fig. 10 gaben die Kachin den Namen *mätu*, mit der Auslegung 'überzogen', 'abschließende Stickerei des letzten Teiles' (cf. Hanson 440). Man meint damit wohl das Überziehen eines Endstückes mit der Abschluß-Stickerei, obwohl dieses Muster durchaus nicht immer als Randborte gebraucht ist. Auch den westlichen Kachin ist das Motiv vertraut, und in abgewandelter Form erscheint es auf Laos-Röcken.

Ein mit Rautenmäandern besetztes Zickzackmotiv verdankt seinen Namen *lutsi singgaw* 'Tabakblütenzickzack' jedenfalls den beiden kleinen, durch eine Senkrechte geschiedenen Rauten, die in den durch die Bewegungen entstehenden rautenförmigen Zwischenräumen sitzen; *lutsi* bedeutet Blüte oder Samenkapsel des Tabaks[1]).

Fig. 11 *kahkum* 'Kürbis' ist ein Streumuster sehr merkwürdiger Form, für die sich aus der Benennung kein Anhalt bietet; es macht deutlich den Eindruck eines Musterfragments.

Fig. 12, von den Kachin mit dem Shan-Namen *mawkyä* 'Blume' belegt, hat auch in der Form große Verwandtschaft mit Shan-Mustern, wie sie auf Turban- und Umschlagtüchern, Rockbesätzen und Schlafdecken der Namhkam- und chinesischen Shanfrauen gebräuchlich sind. Parallelen seien hier in Fig. 33—35, Rautenmustern von Turbantüchern aus Namhkam, gezeigt; sie sind mit bunter Seide und Goldfäden zwischen die farbigen Endstreifen der schwarzen Tücher eingewirkt. Auch die Shan haben dafür besondere Namen, poetischer als die der Kachin; Fig. 34 z. B. heißt *mawk mö* 'Blume-Lotus', Fig. 35 *nam nari* 'Dornen-Kette'.

Den Svastika[2]), den Fig. 33 und 34 von den Shan an der chinesischen Grenze zeigt, haben auch die Kachin mit großer Vorliebe in Verwendung genommen; er tritt an den Geweben unserer

---

[1]) cf. Hanson 351 *lutsi mäka* 'a kind of embroidery'.

[2]) Die Namhkam-Shan nannten dieses Hakenkreuz *dolai*: in den uns bekannten Shantextilien erschien es immer in rechtsläufiger Richtung; auch Leslie Milne, Shans at home (London 1910) p. 170 hält diese für die Norm, aber auch die umgekehrte Richtung komme bisweilen vor. Der Name 'Mohnblume', den sie von den Namhkam-Shan für das Svastika-Motiv erhielt, könnte mit dem übereinstimmen, den man uns für die zur Verzierung von Kopfpolstern verwendete Stickerei angab, bei der vier blätterbesetzte Zweige, von einer vierblättrigen zentralen Rosette ausgehend, in Form eines Hakenkreuzes gebogen sind (cf. Milne p. 106); mit dem hierfür von uns notierten *mawk nawn hkö* (Blume-Schlaf-Pflanze) ist eine Mimose oder aber der Mohn gemeint. Vgl. unten p. 523.

Sammlung vorwiegend in linksläufiger Bewegung auf. Die Leute nannten ihn fast stets *npau* (Fig. 13), wofür sie keinerlei Erklärung zu geben vermochten; auch Hansons Lexikon gibt da keinen Aufschluß. Wahrscheinlich ist es kein spezifischer Name[1]), zumal auch andere kleine Motive, die, wie zuweilen der Svastika, in irgend einer gezahnten oder hakenbesetzten Umrahmung sitzen, *npau kachit* = kleines *npau*, *npau kăwan* = umrandetes *npau* usw. genannt werden. Vereinzelt konnte man auch andere Benennungen des Svastika hören, z. B. *shaukawn*, womit der birmanische oder chinesische Teetopf gemeint ist. Neben *shaukawn* wird für diesen auch *ngoi* gebraucht (Hanson 514); dieser Ausdruck, *măgoi* gesprochen, wurde von Kachin der Mission Namhkam einem viereckig umrahmten, anderwärts als *npau* bestimmten hufeisenförmigen Ornament (Fig. 14) gegeben und mit „swinging pot" übersetzt (vgl. dazu Hanson 489: *n-goi* 'a swing'). In Namhkam gebrauchten die Kachin für den Svastika noch den Ausdruck *lakā* 'Hammer'; sie meinen damit den Hahn einer alten Kachinflinte, gedacht in der Bewegung, wie er auf die Pulverpfanne schlägt.

Eines der volkstümlichsten Motive ist *shu shătin* 'Frosch-Hintern', das mannigfach abgewandelt wird (Fig. 15, 16, 17, 18). Die einfachste Form (Fig. 15) wurde einmal auch *mayen chyinhkyi* getauft, d. i. der Name eines Baumes mit gekrümmten Zweigen, für den unser Kachin-Interpret die Übersetzung 'banyan hook' gab[2]). Jedenfalls hat das Motiv, so wie es hier dargestellt ist, eine gewisse Ähnlichkeit mit dem knochigen Rücken des Frosches; wo es aufwärtsgedreht vorkommt, erinnert es an einen flach daliegenden Frosch mit ausgestreckten Füßen. Fig. 18 ist schon erheblich umstilisiert, es wunderte uns daher nicht, dafür noch einen eigenen Namen, *udang kăsha*[3]), zu hören. *udang* oder *wudang* ist ein Balkenkreuz, am häufigsten in der Form des Andreaskreuzes (aber auch oft ein |—| förmiges Balkengerüst), an dem die Opferbüffel geschlachtet werden. In den Wirkmustern kommt *wudang* als einfaches Schräg-

[1]) Ist es zu *pau* (Hanson 'to be knobby') zu stellen, das auch als *lăpau* vorkommt? cf. *nhkum* neben *lăhkum* (Hanson 367).

[2]) Hanson 444 'a kind of banyan, ficus glomerata?'

[3]) *kăsha măka* bei Hanson 267 als 'a kind of embroidery'. *kăsha* = ‚Kind' scheint hier im Gegensatz zu dem oben p. 508 erwähnten *kănu* = 'Mutter', 'Hauptmuster' ein nebensächliches oder kleineres Muster zu bedeuten.

kreuz mit glatten (vgl. die Tasche Abb. 4) oder in Haken endigenden Balken vor (Fig. 19, 20).

Zu den kreuzförmigen Mustern gehört auch *danghkyam măka* (Fig. 21) 'Webschiffmuster'[1]); vgl. hierzu die oben p. 510 gemachten Bemerkungen über das Webgerät.

Ebenso populär wie *shu shătin* ist als Streumuster *hkanhkang* (Fig. 22 u. Abb. 4), in der Mission Bhamo als „Wiesel- oder Marderspur" übersetzt (bei Hanson p. 292 und Hertz a. a. O. p. 147 *hkan* = Wildkatze).

Die gezahnte Linie sieht man als Schrägstreifen, Zickzack, Raute und Quadrat unter verschiedenen Namen. Den gezahnten Schrägstreifen nannten die Leute das eine Mal *npan chyen* 'Zaunteil'; die wörtliche Übersetzung für *chyen* ist 'Hälfte', 'halbiert'. In Namhkam sagte man *wa gărep* 'Schweinsrippe'; dieser Ausdruck wurde anderwärts wiederum für eine doppelseitig gezahnte Zickzacklinie (Fig. 23) gebraucht. Ein nur einseitig gezahntes Zickzack heißt *kani lap singgaw* 'Opium-Blatt-Zickzack'. Verschiedenheiten in der Musterbenennung erklären sich oft auch daher, daß der einen Weberin die Umrandung, der andern die Füllfigur für die Namengebung maßgebend dünkte; so erschien für Fig. 14 neben *npau* und *magoi* auch noch die Bezeichnung *kani lap kăsha*[2]), womit, wie bei dem obengenannten Zickzack dieses Namens jedenfalls die Zähne der Umrandung gemeint sind (vielleicht mit Beziehung auf das zackige Blatt der Mohnpflanze). Ähnlich verhält es sich bei einem Muster aus vier schräg gekreuzten Linien, deren Enden zahnartig aus dem Viereck vorragen (Abb. 4 u. 5); es wird einmal als Schlinge betrachtet und *shingnat singgaw* 'Weblitzenzickzack' genannt, das andere Mal im Hinblick auf die gezahnte Außenseite *yapyen lap* 'Opiumblatt'[3]), andererseits führen diese Zahnfortsätze an Vierecken und Schräglinien zu der Bezeichnung *pási măka* 'Kammuster'; vgl. Fig. 24[4]).

---

1) An einem in Knüpffärberei ornamentierten Seidentuch aus den südlichen Shanstaaten findet sich das Muster als Zwischenfigur in einer Bordüre.

2) Über *kăsha* s. oben p. 516 A. 3.

3) *yapyen* sagen die Hkauri-Kachin an der chinesischen Grenze für *kăni* 'Opium'.

4) Zu diesem Muster liefert schon die mittelalterliche zentralasiatische und chinesische Kunst Parallelen: A. Grünwedel, Altbuddhist. Kultstätten

Kleine rautenförmige Gebilde gelten als 'Augen' z. B. Fig. 25 *uri myi* 'Fasanenauge', Fig. 26 *bainam myi* 'Ziegenauge'[1]). Fig. 27 gehört dem Namen nach auch noch hierher, es heißt, wiewohl es ganz anders aussieht, *myi pawng măka* (*pawng* = 'Ansammlung', 'Menge'); vielleicht als zwei Menschenaugen gedeutet?

Die Vorderseite der Umhängetaschen ist bei einigen Stämmen mit sechs länglichen roten Flanellstreifen verziert (cf. Abb. 1 links; bei Abb. 5 durch Silberbuckel und Fransen fast verdeckt), die gleich den als Ohrschmuck benutzten Flanellstreifen *lătsun* genannt werden. In ihrer Mitte ist ein rechteckiges Feld aus kleinen rosetten- oder sternartigen Strichen, die ursprünglich mit Bastfäden (*wa bawng ru* = 'Bambus-Sprossen-Wurzel'), jetzt aber vielfach mit bunten Seiden- oder Garnfäden ausgeführt sind. Diese Stickerei heißt *ban baw* (Fig. 28), mit *ban* bezeichnet man ein blumenartiges Ornament, *ban baw* ist speziell die 'Blume' auf einer Tasche oder auf dem erwähnten Ohrschmuck (Hanson 60). Selten nur begegnet man in der Ornamentik der östlichen Kachin einem von den eckigen Formen abweichenden Motiv; ein solch vereinzeltes Beispiel ist Fig. 29 *sumpragyi măka*; *sumpra* ist ein langes, weinrankenartiges Dschungelgras, *gyi* 'geringelt', 'geschlungen', 'gekräuselt'.

Wir kommen nunmehr zu den der westlichen Gruppe angehörigen Kachin am Chindwin[2]). Die Frauenkleidung dieser Stämme (Abb. 3) besteht aus einem oberhalb der Brust befestigten, aus drei Stoffbreiten zusammengefügten Rock. Er ist in breiten roten und schwarzen Streifen gemustert, die mit feinen weißen, gelben und grünen Linien abgegrenzt sind. Nur ganz schmale Bordüren von bunt eingewirkten Ornamenten laufen an den Seiten-

in Chinesisch-Turkestan (Berlin 1912) Fig. 310 p. 140 (Simsverzierung in einer Höhle von Ming-Öi); E. Chavannes, Bull. des Mus. de France '08, p. 239 und Mission arch. dans la Chine septentr., Tafelbd. (Paris 1909), Nr. 536; O. Münsterberg, Chines. Kunstgeschichte II (Eßlingen 1912), p. 238 (T'angziegel). Aber auch auf den schon oben p. 512 Anm. erwähnten Kaukasus-Taschen ist ein ganz ähnlicher Streifen zu sehen.

[1]) Vgl. hierzu auch die in der vorangehenden Anmerkung erwähnten T'angziegel.

[2]) Von Hertz a. a. O. p. 131 als 'Htingnai' bezeichnet.

rändern des Rockes entlang[1]). Über dem noch mit einem farbig durchwirkten Gürtel festgehaltenen Rock wird, wie bei den dortigen Shan, ein Tuch um die Brust geschlagen und darüber ein offenes weißes oder schwarzes Jäckchen gezogen. (Das auf Abb. 3 von der dritten Frau getragene Jäckchen zeigt Shanform.) Ein schmales weißes Turbantuch deckt den Kopf. Die Umhängetaschen sind aus rohweißem, mit bunten Mustern reich durchwirktem Gewebe. Wadentücher und Hüftenreife werden nicht getragen.

Zum Teil finden sich, wie schon mehrmals bemerkt, die Muster der östlichen Kachingruppen auch bei diesen Stämmen wieder, allerdings viel einfacher und sparsamer; nur die Gürtelbänder sind reicher durchwirkt (Abb. 3 rechts).

In den schmalen Seitenbordüren der Röcke ist mit Vorliebe ein achtzackiger, in rechteckige Form verzogener Stern verwendet, der auf den Geweben der östlichen Kachin nur vereinzelt, sehr häufig aber auf den Webereien, namentlich den Bett- und Matratzenbezügen der Namhkam-Shan vorkommt; auch seidene, in Knüpffärberei hergestellte Umschlagtücher aus den südlichen Shanstaaten und Gewebe aus Laos zeigen dieses Sternmuster. Ganz besonders weichen die Umhängtaschen in Material, Muster und Arbeit von dem Schema der östlichen Kachin ab. Sie tragen eine Fülle von meist figürlichen Motiven, die teils mit Seide, teils mit feiner Baumwolle in schwarzen, roten, lichtgrünen, violetten Tönen eingewirkt sind. Die Stücke unserer Sammlung sind nicht von einheitlichem Charakter; zwei von ihnen wurden durch gütige Vermittlung des ebenso erfahrenen wie gefälligen Apost. Präfekten von Assam Dr. C. Becker erworben und von diesem als 'Hkamti-Taschen' bezeichnet, sie stammen also aus dem Gebiet zwischen dem nordöstlichen Assam und nordwestlichen Birma, das von Hkamti-Shan und von den hier eingedrungenen Kachinstämmen bewohnt ist. Diese beiden Taschen und eine dritte (Abb. 6), am oberen Chindwin erworbene gleichen sich in Machart und Musterung

[1]) Nur an einem Rocke unserer Sammlung, der — bezeichnender Weise — von einer Nāgafrau gewebt war, ist auch der untere Rand durchwirkt; der Seitenrand zeigt eine breite Bordüre aus hakenbesetzten Zickzacklinien, das oben p. 514 erwähnte *hkahku-măka*. Die einwandernden Nāga gesellen sich mit Vorliebe zuerst zu Kachin, assimilieren sich diesen und werden dann mit ihnen Shan.

völlig. Eine mehrfarbige, vierkantig geflochtene dicke Schnur deckt die Seitennähte der Tasche, bildet das Tragband und endigt in Quasten. Die Musterung ist auf beiden Seiten gleich und nach strengem Schema in Felder abgeteilt. In der Mitte ist ein Feld von Sechsecken, in denen ein stilisierter Baum oder Blumentopf — gelb und schwarz — zwischen den roten Füllmustern des Hintergrundes, steht (Fig. 31). Diese lassen sich bei genauerer Betrachtung als stilisierte, gegeneinander gewendete Vögel mit hornartigen Kopfaufsätzen erkennen. Die schmalen Musterstreifen, die das Mittelfeld umrahmen und, von diesem durch ein glattgewebtes Streifenstück geschieden, den obern Rand der Tasche schmücken, bestehen aus kleinen Gitter-, Zickzack-, Stern- und Rautenmustern, sowie aus Reihen von stilisierten Vögeln und vierfüßigen Tieren. Die Haken- und Mäander-Motive der östlichen Stämme fehlen hier gänzlich.

Die übrigen aus dem Chindwintal stammenden Taschen sind in Machart wie Musterung Mischprodukte; sie haben nicht die bunte geflochtene Schnur als Seitenwand und Tragband, sondern es ist dafür, wie bei den Taschen im Osten des Kachingebietes, ein Stoffstreifen eingesetzt (Abb. 7) — allerdings der Länge nach zusammengelegt als schmales Band —, der in dem zwischen die Taschenteile gesetzten Stück mit Reihen von Hakenbordüren aus dem Musterschatz der östlichen Kachin in schwarz und rot durchwebt ist. Zwei Taschen zeigen, wenigstens an der Vorderseite, noch ungefähr das oben beschriebene Musterschema der Hkamti-Taschen; die Einzelmuster selbst aber sind konfus und entartet, statt der geschlossenen schmalen Rand- und Einfassungsstreifen sind Musterbruchstücke und Einzelfiguren, Vögel, Menschen, pyramiden- oder pagodenartige Gebilde nebeneinander gestellt. Auf den Rückseiten sind Reihen einzelner Figuren und Motive in verschiedenartiger Abwandlung, die bei andern Taschen (Abb. 7) auf beiden Seiten die Ornamentierung bilden: vierfüßige Tiere mit Quastenschwanz und stark eingesenktem Rücken, auf dem zuweilen menschliche Gestalten stehen; manchmal sind die Tiere auch so dargestellt, daß vorn der Körper die Erde berührt und das Hinterteil auf zwei Beinen schräg ansteigt; neben Menschen- und baum- oder pyramidenartigen Figuren ist besonders häufig der stilisierte Vogel zu sehen, einfach und in Doppelstellung (Fig. 30, 32)

mit spitz vortretender Brust, gerade aufgerichtetem Kopf und Rücken; der Schweif steigt parallel mit dem Rücken in drei senkrechten Linien auf, die an den Spitzen kleine schräg abstehende Ausläufer haben; die paarig gestellten Vögel sind meist nach auswärts, hie und da auch gegeneinander gewendet und ganz in der Art stilisiert, wie die zur Füllung der Sechsecke verwendeten Vögel. Es liegt also die Annahme am nächsten, daß die Kachinfrauen dieses Motiv von dem Hkamti-Vorbild entlehnt haben und ebenso auch die pyramidenartigen Gebilde, die sowohl als größeres, selbständiges Füllmuster, wie auch verkleinert in den Bordüren der Taschen vorkommen. Phantasie und Schaffensfreude der Kachinweberin gestaltet hier die figürlichen Motive ebenso abwechslungsreich, wie es im Osten mit den geometrischen Linien und Haken geschieht. Daß der Vogel entlehntes Shan-Gut ist, erhellt aus seiner ausgebreiteten Verwendung auf Geweben der südlichen und nördlichen Shanstaaten, z. B. auf den schon erwähnten Bettstoffen der Namhkam-Shan, ferner auch auf Röcken aus Laos und Siam. Dieses Vogelmotiv beruht auf religiöser Grundlage, es geht auf die dem Gotte Brahman — den der Buddhismus bekanntlich aus dem indischen Pantheon übernommen hat — geheiligte Gans zurück, die in Birma als *hintha* auf Flaggenmasten buddhistischer Klöster und ähnlichem Kultschnitzwerk, auf den zu den Kroninsignien gehörigen Fürstenschuhen, auf höfischen Prunkgeräten usw. ständig wiederkehrt. Die religiöse Sonderung zwischen Kachin und Shan hat natürlich den Austausch des Kulturbesitzes nicht behindert.

Was von den Mustern der Kachin eigenes Gut oder Entlehnung und Weiterbildung ist, läßt sich schwer sagen. Die Rauten- und Mäander-, Haken-, Kreuz- und Zickzackmuster lassen sich ins Unendliche vermehren durch willkürliche und unwillkürliche Verschiebungen, zu denen die Web- und Wirktechnik — ebenso wie die verwandte Flechterei — an und für sich die Hand bietet; darum sind gewisse sich von selbst ergebende Ableitungsformen allerwärts die natürliche Begleiterscheinung dieser Ornamentik [1]). Dazu kommen noch Abwandlungen, die entweder durch

[1]) Vgl. als Beispiel den Musterschatz bei Th. Schvindt, Finnische Ornamente I (Helsingfors 1895). Hier bleibt aber doch auffällig, daß kleine rautenförmige Lücken und Füllungen wie oben Fig. 25—27 ebenfalls 'Augen'

einfaches Durchschneiden endloser Musterfelder zu Streifen und Einzelmotiven oder durch Zusammenstellungen einzelner Formen zu neuen Mustern entstehen. Diese Möglichkeiten nützen die Kachinweberinnen reichlichst aus, und so schaffen sie neben einer Zahl in Form und Benennung feststehender Muster nach Laune und Zufall noch mancherlei Gebilde, bei denen auch der Name mit der individuellen Auffassung wechselt. Jedenfalls entfalten die Kachin eine weit größere Beweglichkeit und binden sich weniger an die Überlieferung als die ihnen stammverwandten Völker, wie z. B. Nāga und Chin, in deren Gew[illegible] ausschließlich das schräge Kreuz und die da[illegible] Form zweier mit der Spitze aufeinander [illegible] Dreiecke vorherrscht. Der älteste Kachinmusterschatz war sicher auch auf eine geringe Zahl von Motiven beschränkt, und was heute von Ornamentik in anderen Arbeiten als den Textilien bei ihnen vorkommt, ist höchst spärlich: außer den rohen symbolischen Zeichnungen von Schmuck, Waffen, Reisähren usw. auf den alljährlich zur Erlangung guter Ernte aufgestellten Opferbalken und auf ihren Tanztrommeln sehen wir nur Zickzack- und quadratische Linienmuster in den bescheidenen Ritzarbeiten, die sie auf Bambushülsen für Fächer und Maultrommeln und auf ihren Holzflöten anbringen. Zweifellos also haben die Kachinweberinnen bei Auffüllung ihres „Musterbuches“ mit nachbarlichem Gut frei geschaltet, und hier werden stets die Shan die Hauptrechnung beglichen haben. Überall bringen diese ja in der Webtechnik Mustergültiges hervor, man denke nur an die gold- und seidedurchwirkten Rockbesätze, Turban- und Umschlagtücher der Namhk'am-Shan und der Chinesischen Shan (Shan-Tayok) an der Yünnangrenze, an die prächtigen Seidenstoffe der südlichen Shan in Birma, der Laotier und der Siamesen und an die phantasiereichen figuralen Wirkmuster auf den Votivflaggen in Shan-Klöstern und Pagoden. Treffen wir nun von den Kachin benutzte Muster wie Mäanderhaken und Svastika, Doppelhakenbordüre, achtzackige Sterne, stilisierte Vögel usw. bei

heißen (Ornamente p. 57ff., Muster 139), und noch merkwürdiger ist die Benennung 'Froschbeine' (Ornamente p. 17 Nr. 126, Muster 7) für eine unserer aufwärtsgedrehten Figur 15 ('Froschhintern' oben p. 516) entsprechende Zeichnung. — Das svastikoide Ornament p. 28 Nr. 190 (vgl. Muster 11) bei Schvindt ist ausgesprochen chinesisch.

Shan oder bei kulturell von ihnen abhängigen Stämmen sogar in Gebieten, wo keine Kachin wohnen, so spricht das aufs deutlichste für die Quelle, aus der die Kachin schöpften. Die Rolle der Shan als Kulturträger in Birma und den östlich daran grenzenden Staaten wird nicht genügend geschätzt; erinnert man sich, was sie im Bronzeguß [1]), in der Herstellung von Silberschmuck, als Schmiede usw. für ihre Umgebung geleistet haben und großenteils heute noch leisten, so wird man ihre Bedeutung, wenn man Kleines mit Großem vergleichen darf, etwa dem Einflusse an die Seite stellen, den einst Korea in der Weitergabe chinesischer Bildung auf Japan geübt hat.

[1]) Hier ist in erster Linie an die Kesselgongs zu erinnern, die auf die südchinesischen Aboriginer zurückleiten und bei den Shan sich zu einem eigenen — auch im Münchener Ethnogr. Museum gut vertretenen — Typ (vgl. W. Foy, Über alte Bronzetrommeln aus Südostasien, Mitt. anthr. Ges. Wien 33 [1903], p. 395 ff.) entwickelt haben. In ihrer Ornamentik sind manche der oben besprochenen Kachinmuster zu finden, besonders häufig den Fig. 1, 26 u. 27 verwandte Rauten, ferner mäandrische Gebilde; vgl. auch F. Heger, Alte Metalltrommeln aus Südost-Asien II (Leipzig 1902), Taf. 38, 1—5; linksläufiger Svastika (vereinzelt; vgl. oben p. 515) ebenda I, p. 127; II, Taf. 29, 7. Daß Bronzetrommel-Ornamente auf Textilien übertragen wurden, und zwar bei der Deckfärberei mit Wachsdruck, berichtet für die K'i-man-Aboriginer aus chines. Quellen Fr. Hirth, Chines. Ansichten über Bronzetrommeln, Mitt. Sem. f. or. Spr. Berlin 7, I (1904), p. 14 (der mißverstandene Ausdruck „Schnitzblöcke von Wachs" ist leicht richtig zu stellen).

Nachtrag. Während der Korrektur erhalten wir von Prof. H. Wehrli (Zürich) einige dankenswerte auf Besprechung mit Missionar Geis (Myitkyina) zurückgehende Mitteilungen. Sie bestätigen die oben p. 513 f. gegebene Erläuterung von *singgaw*; als *lăpawp hkyi* (p. 512) bezeichnen sie ein Muster von kreuzweise aneinandergereihten Haken, ähnlich dem p. 513 unter *kăran* angeführten; wir hatten dafür *mărawng* 'Vorsprünge' notiert. Dagegen ist unsere Fig. 2, die Haken vertikal gestellt, von Wehrli *chyinghka hkai* 'Türriegel' benannt. — Zu p. 515 f. ist anzufügen, daß W. für den Svastika den Kachinnamen *kani pu* verzeichnet, der wiederum 'Mohnblüte' bedeutet.

Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.